
مؤلفات الشريف المرتضى ٣٨/
بنیاد پژوهشهای اسلامی
آستان قدس رضوی
المتبقي من التراث المفقود
للشريف المرتضى
جمع وتحقيق
حيدر البياتي (الحسن)
المؤتمر الدولي لذكرى ألفية الشريف المرتضى

بسم الله الرحمن الرحيم

المُتبقّى من التُّراث المفقود للشَّريف المُرتضى



جمع وتحقيق

حيدر البياتي (الحسن)

مؤلفات الشريف المرتضى / ٣٨



سرشناسه: بياتي، حيدر، ١٣٥۶-
عنوان و نام پديدآور: المتبقّى من التراث المفقود للشريف المرتضى/ جمع و تحقيق: حيدر البياتي (الحسن)، إشراف: محمّدحسين الدرايتي؛ إعداد: مركز المؤتمرات العلميّة والبحوث الحرّة التابع لمؤسسة دارالحديث.
مشخصات نشر: مشهد المقدّسة: الآستانة الرضويّة المقدّسة، مجمع البحوث الإسلاميّة، ١٤٤١ق. = ١٣٩٨.
مشخصات ظاهري: ٣٩٩ ص.
فروست: المؤتمر الدولي لذكرى ألفيّة الشريف المرتضى. مؤلّفات الشريف المرتضى؛ ٣٨.
شابک: ٣-٠۴٢٣-٠۶-۶٠٠-٩٧٨.
وضعيت فهرست‌نويسي: فيپا.
موضوع: علم‌الهدى، على بن حسين، ٣۵۵ - ۴٣۶ ق. -- مقاله‌ها و خطابه‌ها.
موضوع: كتاب‌هاى مفقودشده -- مقاله‌ها و خطابه‌ها.
شناسهٔ افزوده: بنياد پژوهشهاى اسلامى.
رده‌بندى ديويى: ٢٩٧/٩٩٨.
رده‌بندى كنگره: BP ۵۵/٣/ع٨۵ .
شمارهٔ كتاب‌شناسى ملّى: ۵۵۵۵٨٨٩.





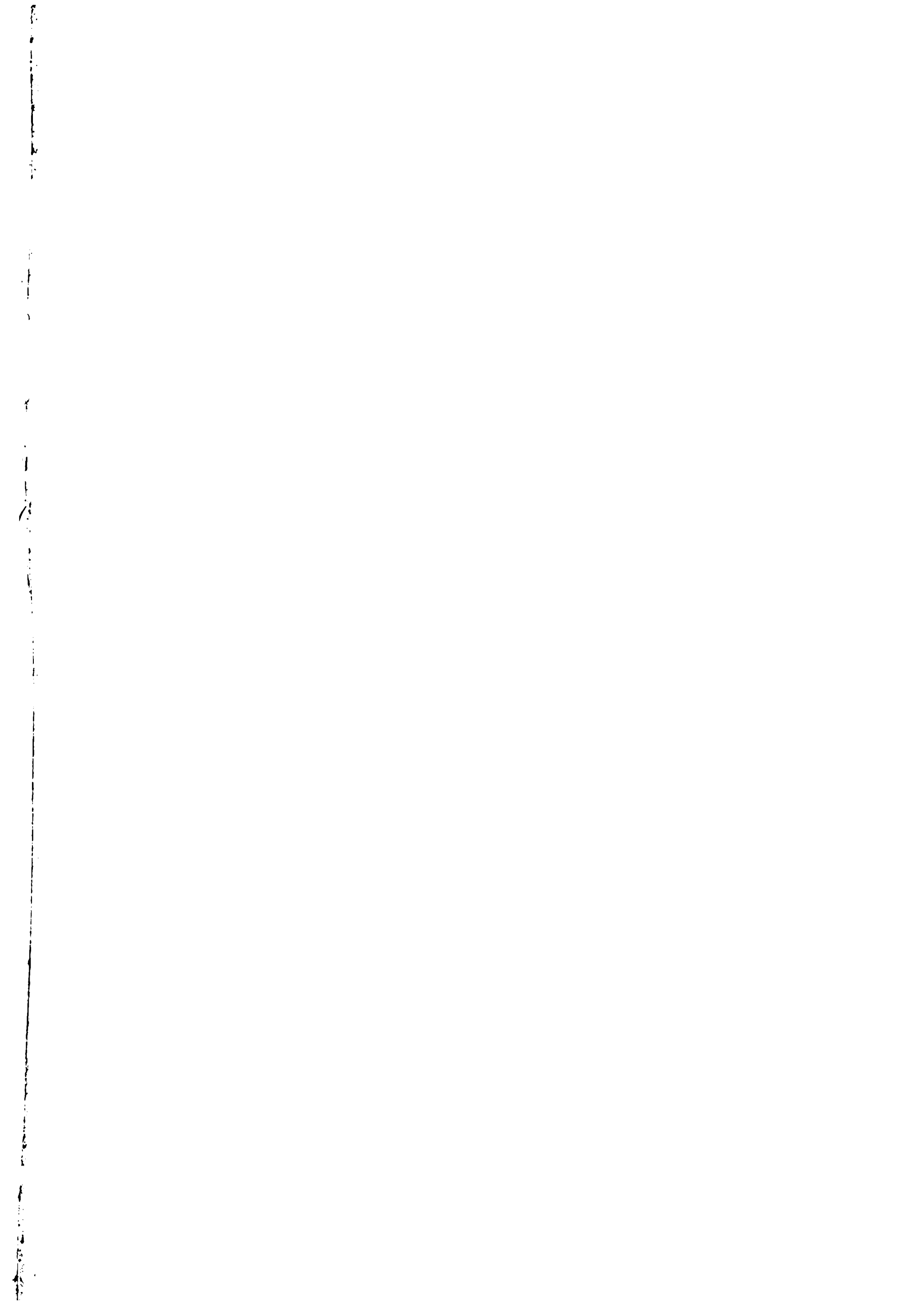
المؤتمر الدولي لذكرى ألفيّة الشريف المرتضى - مؤلّفات الشريف المرتضى/٣٨

المتبقّى مِن التراث المفقود للشريف المرتضى

جمع وتحقيق: حيدر البياتي (الحسن)
إشراف: محمّدحسين الدرايتي
الإخراج الفنّي: محمّدكريم الصالحي
تصميم الغلاف: نيما نقوي
الطبعة الأولى: ١٤٤١ق/١٣٩٨ش/٤٠٠ نسخة، وزيري/الثمن: ٥٤٣٠٠٠ريال إيراني
الطباعة: مؤسّسة الطبع والنشر التابعة للآستانة الرضويّة المقدّسة

مجمع البحوث الإسلاميّة، ص.ب: ٣٦٦-٩١٧٣٥
هاتف و فاكس وحدة المبيعات في مجمع البحوث الإسلاميّة: ٣٢٢٣٠٨٠٣-٠٥١
مؤسسة العلميّة-الثقافيّة في دارالحديث، قم: ص.ب: ٨١٦-٣٧١٨٥
هاتف مركزالمبيع في مؤسسة العلميّة-الثقافيّة في دارالحديث: ٣٧٧٤٠٥٤٥-٠٢٥
www.islamic-rf.ir info@islamic-rf.ir

الفهرس الإجمالي



بسم اللّه الرحمن الرحيم

المقدّمة

يعتبر الشريف المرتضى إحدىٰ القمم الشامخة التي وصل إليها الفكرُ الإمامي في عصره، فقد استطاع ـ بفضل ما حباه اللّه تعالى من ذكاءٍ و عبقريةٍ، و أساتذةٍ، و مكانةٍ اجتماعيّةٍ ـ أن يقدّم إنتاجاً علميّاً منقطع النظير، من حيث الحجم و العمق العلميّ، فقد تمكّن من تأليف العشرات من الكتب و الرسائل، و أجاب على الكثير من أجوبة المسائل التي كانت تُرسل إليه من مختلف أقطار العالم الإسلاميّ، و بذلك أبقى لنا إرثاً عظيماً من الإنتاج العلميّ الرصين الذي أجاب فيه عن أكثر المسائل العلميّة و التساؤلات و الشبهات التي كانت مُثارة في عصره، و ذلك في مختلف العلوم الإسلاميّة، من كلامٍ، و تفسيرٍ، و حديثٍ، و فقهٍ، و أُصولٍ، و أدبٍ، و غير ذلك.

و ممّا يؤسف له أنّ حجماً كبيراً من الكتب و الرسائل التي ألّفها الشريف المرتضى قد ضاع، و عفى عليه الزمن، فغدا في عداد تراثنا الكثير المفقود الذي لو وصل إلينا، لغيّر الكثير من أفكارنا و أحكامنا و نظريّاتنا.

و يعود سبب هذا الضياع للتراث إلى الأعمال العدائيّة التي تعرّض لها التراث الإماميّ على طول التاريخ.

إضافةً إلى وجود تقصيرٍ من قِبَل المهتمّين باستنساخ الكتب من الإماميّة أنفسهم، فإنّهم اهتمّوا ببعض العلوم على حساب علوم أُخرى، كما اهتمّوا بإنتاج و تراث بعض العلماء على حساب علماء آخرين، فقد اهتمّوا مثلاً

اهتماماً بالغاً بكتب الشيخ الطوسيّ، بينما أهملوا كتب مؤلّفين و علماء كان الشيخ الطوسيّ قد استفاد منهم إمّا مباشرةً أو بصورةٍ غير مباشرة، كما اهتمّوا بالدرجة الأُولىٰ بعلم الفقه، و أهملوا علوماً أُخرى مثل علم الكلام، ما عدا كتب الإمامة.

و قد ابتلي الشريف المرتضى بهذا البلاء، حيث تمّ إهمال بعض تراثه، بل عومل بعض تراثه بجفاءٍ واضح، حيث تمّ اجتزاؤه أحياناً، فاختير منه بعض، و أعرض عن البعض الآخر، فعلى سبيل المثال المسائل الرمليّات، فقد تمّ استنساخ المسألتان الأخيرتان منها فقط، و هما مسألتان فقهيّتان، و أُهملت باقي المسائل.

و ممّا ابتلي به تراث الشريف المرتضى أيضاً هو إهمال كتبه التي لم يوفَّق لإتمامها، مثل كتاب مسائل الخلاف، و المصباح في الفقه، فعلى الرغم من أنّها كتب فقهيّة، و فيها الكثير من التحقيقات، إلّا أنّها قد فُقدت، و لم تصل إلينا أيّ نسخةٍ منها، سوىٰ ما نقل منها في الكتب الفقهيّة الأُخرى، مع أنّ هناك الكثير من الكتب الفقهيّة الناقصة قد تمّ الإهتمام بها، و الحفاظ عليها.

و لكن على الرغم من كلّ هذا الإهمال، فقد بقيت شذرات، و إشارات، و عبارات، و فتاوى نقلها الشريف المرتضى نفسه، أو علماء متأخّرون عنه من كتبه المفقودة، و هي تعطينا صورة ـ و إن كانت غائمة ـ عن تلك الكتب.

و قد حاولنا القيام بتجميع تلك المنقولات و العبارات، و إعادة ترتيبها، كي نعطي صورة ـ و لو ناقصة ـ عن حقيقة تلك الكتب.

و تعتبر إعادة تكوين التراث المفقود و إحياءه حاجة ملحّة و مهمّة في عالم الكتب و التراثيّات، و قد ظهر اهتمام جيّد في عصرنا بهذا الأمر، و تعود هذه الأهمّية إلى أُمور، نذكر منها:

أوّلاً: إنّ إعادة تكوين التراث المفقود يساعد على إعطاء صورة قريبة إلى

الواقع الذي كان عليه هذا التراث، و هذا الأمر يسمح باستخراج نكات و معلومات كثيرة، ما كان ليمكن رؤيتها قبل ذلك.

ثانياً: تساعد إعادة تكوين التراث المفقود على التأكّد من حقيقة بعض المخطوطات، فإنّه في حالةٍ ما إذا تمّ العثور على مخطوطة جديدة، يُحتمل أن تكون مخطوطة كاملة لذلك التراث المفقود المُعاد تكوينه، فسوف يمكن بسهولة الرجوع إلى ما تمّ تجميعه من ذلك التراث، و مقارنة المخطوطة الجديدة معه، للتأكّد من أنّها نسخة حقيقية لذلك الكتاب، أم أنّها تتعلّق بكتابٍ آخر.

ثالثاً: تساعد إعادة تكوين التراث المفقود على معرفة مصادر معلومات بعض الكتب، فمثلاً إذا ذكر بعض العلماء في كتابه رأياً فقهيّاً للشريف المرتضى، فإنّ محقّق ذلك الكتاب يكتفي عادةً بمراجعة كتب الشريف المرتضى الفقهيّة المعروفة، أيّ: الانتصار و الناصريّات، و القسم الفقهيّ من جُمل العلم و العمل، أو بعض رسائل المرتضى الفقهيّة، فإنْ لم يعثر على ذلك الرأي الفقهيّ، فسوف يقول إنّه لم يعثر على مصدر لذلك الرأي.

و لكن إذا كان قد تمّ إعادة تكوين كتب الشريف المرتضى الفقهيّة الأُخرى المفقودة، مثل مسائل الخلاف، و المصباح في الفقه، و شرح الرسالة، فإن كان ذلك الرأي موجوداً فيها، فسوف يمكن للمحقّق الإرجاع إليها.

و قد حصل هذا الأمر بالنسبة لبعض المحقّقين للتراث، فعلى سبيل المثال نقل الشيخ أحمد ابن فهد الحلّي (ت ٨٤١هـ) فتوى للشريف المرتضى من كتابه المصباح في الفقه، إلّا أنّ محقّق الكتاب قال في الهامش: «لم أعثر على ما نقله عن السيّد».[1] مع أنّ الفاضل الآبي كان قد شاهد كتاب المصباح، و نقل عنه تلك الفتوى[2]، فلو كان قد تمّت إعادة تكوين كتاب المصباح، و جَمْعُه في موضعٍ

---

١. المهذّب البارع، ج ١، ص ٣٦٥، الهامش ٢.

٢. كشف الرموز، ج ١، ص ١٥٤.

واحد، لكان يمكن للمحقّق الرجوع إليه، و العثور على تلك الفتوى فيه، و الإرجاع إليه.

و قد قُمْنا هنا بإعادة تكوين و تجميع ما تبقّى من تراث الشريف المرتضى المفقود، و الذي نُقلت منه نصوص في كتب أُخرى متأخّرة، و لا ندّعي في ذلك الكمال، فلعلّه قد زاغ البصر عن بعض النصوص التي نأمل أن تكون قليلة للغاية.

و نستعرض في ما يلي تلك الكتب و المسائل التي قُمْنا بتجميعها هنا، و نكتفي بالإشارة إليها هنا بإيجاز، فقد وضعنا لكلّ واحدةٍ منها مقدّمة مستقلّة في بدايتها:

٢٢ ـ المسائل المحمّديّات [الأُولى]: و هي خمس مسائل أكثرها قرآنيّة، و قد عثرنا على أربع مسائل منها مطبوعة، و ذكرنا في مقدّمتها القرائن الدالة على كونها من المحمّديّات. و باعتبار أنّ هذه المسائل قرآنيّة و كاملة نسبياً، لذلك وضعناها في بداية الكتاب.

و الجدير بالذكر أنّه قد عثرنا على أربع مسائل فقهيّة منقولة من مسائل سمّيت: المسائل المحمّديّات أيضاً، و نسبت إلى الشريف المرتضى، و هي منقولة في بعض الكتب الفقهيّة، و لكن بما أنّ المحمّديّات المذكورة آنفاً لا تحتوي على مسائل فقهيّة، لذلك قُمْنا بفصل هذه المسائل الفقهيّة، و سمّيناها: المسائل المحمّديّات [الثانية]، و وضعنا كلمتي (الأُولى) و (الثانية) بين معقوفتين للإشارة إلى أنّها من إضافاتنا.

٢٣ ـ المسائل المحمّديّات [الثانية]: و قد أشرنا إليها آنِفاً.

و بما أنّ هذه المسائل فقهيّة، لذلك قُمْنا بالإتيان بالكتب الفقهيّة بعدها، مثل كتاب مسائل الخلاف و غيره، و ذلك لكي تكون الكتب الفقهيّة مجموعة في موضعٍ واحد.

٢٤ ـ مسائل الخلاف: و هو كتابٌ فقهيٌ ناقص، فهو يحتوي على كتاب الطهارة و شيء من كتاب الصوم، و لم نعثر على نصّ الكثير من مسائله، لكن قد أكثر الشريف المرتضى من الإشارة إليه في كتبه الفقهيّة، و بعد أن يَذكر بحثاً فقهياً في بعض كتبه كالانتصار، و الناصريّات، يقول إنّه قد قام بتفصيل البحث و استيعابه في كتاب مسائل الخلاف، و بما أنّ من المحتمل قويّاً أنّ أكثر البحث المطروح في الانتصار، و الناصريّات، مذكور أيضاً في مسائل الخلاف، لكن بتفصيلٍ و استيعابٍ أكثر كما صرّح به الشريف المرتضى، لذلك قُمْنا بذكر كلّ البحث المذكور في الانتصار، أو الناصريّات، و الذي قد يكون مطوّلاً أحياناً، و ذلك بهدف تقديم صورة واضحة عن البحث الشبيه به المطروح في مسائل الخلاف.

و سوف يتّضح ما نقول للقارئ من خلال مراجعة سريعة لقسم نصوص كتاب مسائل الخلاف من هذا الكتاب.

و قد عثرنا على ٤٣ مورداً من كتاب مسائل الخلاف.

٢٥ ـ المصباح في الفقه: و هو كتابٌ آخر فقهيٌ و ناقصٌ أيضاً، و يحتوي على مباحث من كتاب الطهارة و الصلاة، و شيءٍ يسير من كتاب الصوم، و قد عثرنا له على ١٠٥ نصوص.

٢٦ ـ شرح الرسالة: و هو كتابٌ فقهيٌ آخر، و هو أكثر نقصاناً من سابقَيه، و قد عثرنا منه على ١٩ مسألة، كلّها من كتاب الطهارة.

٢٧ ـ الفقه الملكي: و هو كتابٌ فقهيٌ لم نعثر له إلّا على مسألةٍ واحدة تدور حول صلاة الجمعة.

٢٨ ـ المسائل الصيداويّات: لم نعثر لها إلّا على فتوى فقهيّة واحدة تتعلّق بمسألة أكل المُجتاز على الثمار.

٢٩ ـ المسائل الرمليّات: و هي سبع مسائل أكثرها كلاميّة، و فيها مسألتان

فقهيّتان، و الموجود في النسخ ـ كما أشرنا إليه آنفاً ـ لا يتجاوز المسألتين الفقهيّتَيْن تلك، لذلك قد يتصوّر القارئ أنّ المسائل الرمليّات مسائل فقهيّة، لكنّها ليست كذلك، بل أكثرها مسائل كلاميّة.

و الذي دعانا إلى إعادة تكوين هذه المسائل مع أنّ لها نسخاً مخطوطة، هو أنّ الموجود في المخطوطات ناقص، و لا يحتوي على جميع مسائلها، فإنّنا قد عثرنا على المسألة الثانية منها مطبوعة على حِدة في ضمن رسائل الشريف المرتضى، و من دون الإشارة إلىٰ أنّها من الرمليّات، و هذه المسألة غير موجودة في مخطوطات المسائل الرمليّات، و لذلك أوردناها هنا، و اسمها: مسألة في الجوهر، و تسميته جوهراً في العدم.

كما قُمْنا بذكر عناوين جميع مسائل الرمليّات ـ حتّى المفقودة منها ـ بحسب ترتيبها الأصلي الذي ذكره البُصروي في فهرسه، إضافةً إلى تعديلنا لترتيب المسألتين الفقهيّتَيْن المذكورتَيْن، فإنّ ترتيبها الحقيقيّ يختلف مع الترتيب الموجود في المطبوع. فهذه الأسباب هي التي دعت إلى إعادة تكوين المسائل الرمليّات.

٣٠ ـ كتابٌ إلى الكراجكي: و هي رسالة أرسلها الشريف المرتضى إلى الشيخ أبي الفتح الكراجكي حول تفضيل أمير المؤمنين عليه السلام، و قد حفظ لنا الكراجكي جزءاً قصيراً من هذه الرسالة أوردناها هنا. و بما أنّه لم نعثر على اسم هذه الرسالة، لذلك سمّيناها: كتابٌ إلى الكراجكي.

٣١ ـ خطبة لفاطمة الزهراء عليها السلام: أشار العلّامة المجلسي إلى وجود خطبة لفاطمة الزهراء عليها السلام بخطّ الشريف المرتضى في هامش بعض الكتب، و بما أنّنا حاولنا هنا المجيء بكلّ تراث الشريف المرتضى المدوّن، لذلك جئنا بهذه الخطبة في هذا الكتاب.

٣٢ ـ المسائل الدِمَشقِيّات أو الناصِريّات: تحمل هذه المسائل اسمين، و لذلك

ينبغي على الباحثين أن يميّزوها عن المسائل الناصريّات المشهورة، و لا يخلطوا بينهما. و قد عثرنا على مقطعين من الدمشقيات، أحدهما مطبوع، في ضمن رسائل الشريف المرتضى، و الآخر مذكور في كتاب مصائب النواصب.

٣٣ـ المسائل المَوصليّات الأُولى: و هي تحتوي على ثلاث مسائل كلّها مفقودة، لكن تمكّنا من العثور على إشارات ونصوص لاثنتين منها، و هما مسألة الوعيد و القياس، و هذه المسائل تعتبر الأطول من بين الكتب و المسائل المجموعة في هذا الكتاب.

٣٤ـ الوعيد: لم نعثر لهذا الكتاب إلّا على إشارة واحدة.

٣٥ـ المسائل المامطيريّات: لم نعثر لها إلّا على نصٍّ واحدٍ يدور حول تعريف مفهوم (التقليد).

٣٦ـ مسألة في علم النجوم: و هي كلام للشريف المرتضى في صفحة واحدة حول النجوم، نقله السيّد ابن طاوس في أحد كتبه.

٣٧ـ الإجازات: نعلم بوجود ثلاث إجازات من إجازات الشريف المرتضى لتلاميذه، و قد تمّ العثور على نصّ اثنتين من تلك الإجازات، و أمّا الثالثة فلم يُعثر على نصّها و قد قام صديقُنا السيّد حسين الموسوي البروجردي بتحقيق نصّ الإجازتين، فقمنا بوضع ما قام به في هذا الموضع من الكتاب.

٣٨ـ فتاوى المرتضى: و هو ليس كتاباً مستقلّاً للمرتضى، بل هو مجموعة من الفتاوى الفقهيّة المنسوبة إليه في الكتب الفقهيّة المتأخّرة، و لم نعثر على مصدرها في كتب المرتضى الموجودة.

مسألتان أُخريتان

بقيت مسألتان لم نوردهما في ضمن هذا الكتاب، لكن أحببنا التنويه إليهما في المقدّمة، و هما:

الأُولى: مسألة مفردة حول أُمّيّة النبي صلى الله عليه و آله: ذكرها الشريف المرتضى، و قال في بحثٍ له حول أُمّيّة النبي صلى الله عليه و آله في ضمن المسائل الرازية: «و قد دللنا على هذه

المسألة، و استقصينا الجواب عن كلّ ما يسأل عنه فيها في مسألةٍ مفردةٍ أمليناها جواباً لسؤال بعض الرؤساء عنه، و انتهينا إلى أبعد الغايات»[١].

و هذه المسألة مفقودة، لكن نقل الشيخ ابن شهر آشوب نصّاً حول أُمّيّة النبيّ ﷺ، و نسبه إلى الشريف المرتضى[٢]، و نحتمل أن يكون ما نقله جزءاً من هذه المسألة، خاصّة و أنّنا لم نعثر على عين النصّ الذي نقله ابن شهر آشوب في كتب و رسائل الشريف المرتضى الأُخرى، نعم هناك عبارة في المسائل الرازيّة قريبة جدّاً من هذا النصّ، لكنّها ليست عينه[٣].

و النصّ الذي نقله ابن شهر آشوب كالتالي:

قال المرتضى في قوله: ﴿وَ ما كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتابٍ ...﴾ الآية: «ظاهر الآية يقتضي نفي الكتابة و القراءة بما قبل النبوّة دون ما بعدها، و لأنّ التعليل في الآية يقتضي اختصاص النفي بما قبل النبوّة، لأنّهم إنّما يرتابون في نبوّته لو كان يحسنها قبل النبوّة، فأمّا بعدها فلا تعلّق له بالريبة، فيجوز أن يكون تعلّمها من جبرئيل بعد النبوّة، و يجوز أن لا يتعلّم فلا يعلم[٤].

و أمّا ما جاء في المسائل الرازيّة، فهو كما يلي:

فإن قيل: أليس اللّه تعالى يقول: ﴿وَ ما كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتابٍ وَ لا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَارْتابَ الْمُبْطِلُونَ﴾[٥]؟.

قلنا: إنّ هذه الآية إنّما تدلّ على أنّه ﷺ ما يحسن الكتابة قبل النبوّة.

و إلى هذا يذهب أصحابنا، فإنّهم يعتمدون أنّه ﷺ ما كان يحسنها قبل البعثة، و أنّه تعلّمها من جبرئيل بعد النبوّة.

---

١. رسائل الشريف المرتضى (المسائل الرازية)، ج ١، ص ١٠٥.

٢. مناقب آل أبي طالب، ج ١، ص ١٩٩. و نقل الشيخ الطبرسي أيضاً نصّاً قريباً من ذلك. (مجمع البيان، ج ٨، ص ٣٣)

٣. رسائل الشريف المرتضى (المسائل الرازية)، ج ١، ص ١٠٧.

٤. مناقب آل أبي طالب، ج ١، ص ١٩٩.

٥. العنكبوت (٢٩): ٤٨.

و ظاهر الآية يقتضي ذلك؛ لأنّ النفي تعلّق بما قبل النبوّة دون ما بعدها، و لأنّ التعليل أيضاً يقتضي اختصاص النفي بما قبل النبوّة، و لأنّ المبطلين و المشكّكين إنّما يرتابون في نبوّته عليه السلام لو كان يُحسن الكتابة قبل النبوّة، و أمّا بعد النبوّة، فلا تعلّق له بالريبة و التهمة[١].

إنّ النصّ الأخير، و خاصّة من قوله: «وظاهر الآية...» يتشابه إلى حدٍ كبير مع النصّ الذي نقله ابنُ شهر آشوب عن الشريف المرتضى، و إنّ الاختلاف بينهما قد يعود إلى اختلاف النسخ، أو إلى قيام ابن شهر آشوب بنقل العبارة بتصرّف.

و بسبب هذا التشابه، صار هناك احتمال أن يكون ما نقله ابن شهر آشوب، قد نقله من المسائل الرازيّة، لا من المسألة المفردة حول أُمّيّة النبي صلى الله عليه وآله المفقودة، و لأجل هذا الاحتمال أعرضنا عن تخصيص مجال لهذه المسألة في هذا الكتاب، و اكتفينا بالإشارة إليها في المقدّمة، تاركين الحكم للقارئ الكريم، فإنّ احتمال أن يكون النصّ الذي نقله ابن شهر آشوب جزءاً من هذه المسألة ما زال قائماً.

الثانية: مسائل في الإمامة: هناك مسائل موجودة في ضمن رسائل الشريف المرتضى، نعرف منها واحدة منها أو اثنتين كحدّ أدنى، و الذي نعرفه منها بصورة مؤكّدة هي المسألة الأخيرة منها، و هي: مسألة في الجواب عن الشبهات الواردة لخبر الغدير[٢]، فقد جاء في آخرها: «هذه جملةٌ كافيةٌ في جواب هذه المسائل، فمن أراد التفصيل و التطويل، فعليه بكتاب الشافي، و ما جرى مجراه من كتبنا في الإمامة، و تصانيفنا، و أمالينا».

فإنّ هذه الخاتمة تدلّ على أنّ هذه المسألة هي آخر مسألة من مجموعة مسائل، يدور موضوعها بصورة رئيسيّة حول الإمامة، و لكن مع الأسف لا نعرف اسم هذه المجموعة، و لا أكثر مسائلها.

---

١. رسائل الشريف المرتضى (المسائل الرازية)، ج ١، ص ١٠٧.

٢. رسائل الشريف المرتضى، ج ٣، ص ٢٥١.

إلّا أنّنا يمكن أن نعرف أنّها مرسلة من قِبَل أشخاص لا شخصٍ واحد؛ فإنّ المسألة المشار إليها آنفاً، و التي تشكّل المسألة الأخيرة من هذه المجموعة تبدأ بما يلي: «و سألوا أيضاً فقالوا...»، و هو يدلّ على وجود أكثر من سائل.

كما يمكن أن نعرف أنّ السائلين ليسوا من الإماميّة، بل هم من المخالفين؛ فقد جاء في أوّل تلك المسألة أيضاً: «و سألوا أيضاً فقالوا: أنتم تحتجون بالنصّ على صاحبكم بما قال فيه يوم الغدير...».

و هناك مسألة أُخرى نحتمل أن تكون من نفس هذه المجموعة من المسائل، و هي: مسألة في علة مبايعة أمير المؤمنين عليه السلام أبا بكر[1]، فإنّها تبدأ بنفس الأُسلوب، أي قوله: «و سألوا أيضاً فقالوا»، كما أنّ موضوعها ـ كما هو واضح للعيان ـ يدور حول الإمامة، كما أنّ القارئ للمسألة يظهر له بوضوح أنّ السائلين من المخالفين، و ليسوا من الإماميّة. إذن كلّ هذا يدلّ دلالة احتمالية على أنّ هذه المسألة تنتمي إلى تلك المجموعة من المسائل حول الإمامة.

كما أنّ هناك مسائل أُخرى نحتمل بدرجة أضعف أن تنتمي إلى تلك المجموعة، و هي:

١ ـ مسألة في تفسير آية: ﴿وَ السّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهاجِرينَ...﴾[2]: تبدأ هذه المسألة بقوله: «سأل الإماميةَ مخالفونا، فقالوا...»، و قد تكون هذه المسألة أوّل مسألة من تلك المجموعة، و هي صريحة في أنّ السائلين من المخالفين، و بحثها يدور حول الإمامة، و أمّا اسم المسألة فيبدو أنّه من اختيار المحقّق، أو النسّاخ.

---

١. رسائل الشريف المرتضى، ج ٣، ص ٢٤٣.

٢. المصدر، ص ٨٦

٢ ـ **مسألة في قوله تعالى:** ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ﴾[1]: تبدأ بقوله: «و قالوا: الدليل...»، فإنّ ظاهرها أنّها معطوفة على مسألة قبلها، و أنّ السائلين مجموعة من الأشخاص لا شخص واحد، و البحث يدور حول مسألة مرتبطة بالإمامة.

٣ ـ **مسألة في تفضيل فاطمة** عليها السلام[2]: تبدأ بقوله: «و سألوا أيضاً عن السيّدة فاطمة عليها السلام...».

٤ ـ **مسألة إنكاح أمير المؤمنين** عليه السلام **ابنته**[3]: تبدأ بقوله: «و سألوا أيضاً من موجب الفقه المُجيز...».

و الجامع بين هذه المسائل أنّها تدور بشكلٍ أو بآخر حول موضوع الإمامة، و أنّها معطوفة على ما قبلها، أي أنّها جزء من مجموعة مسائل، و ليست مسألة مستقلّة، و من المحتمل أنّها كلّها تنتمي إلى مجموعة مسائل واحدة.

و على أيّ حال، فهذه مجرّد احتمالات، إنّما ذكرناها هنا لتنبيه القارئ عليها، لعلّه يجد قرائن أُخرى لتقوية هذه الاحتمالات أو تضعيفها. و بما أنّها احتمالات،لذلك لم نقم بإعادة تجميعها و تكوينها في هذا الكتاب، و إنّما اكتفينا بالإشارة إليها في المقدّمة.

إذن، لقد قُمْنا في هذا الكتاب بمحاولة تجميع و إعادة تكوين ما تبقّى من تراث الشريف المرتضى المفقود، عسى أن نكون قد وفقنا لذلك، و على أمل العثور على المخطوطات الكاملة لهذا التراث الجدير بالإحياء، و المليء بالفائدة.

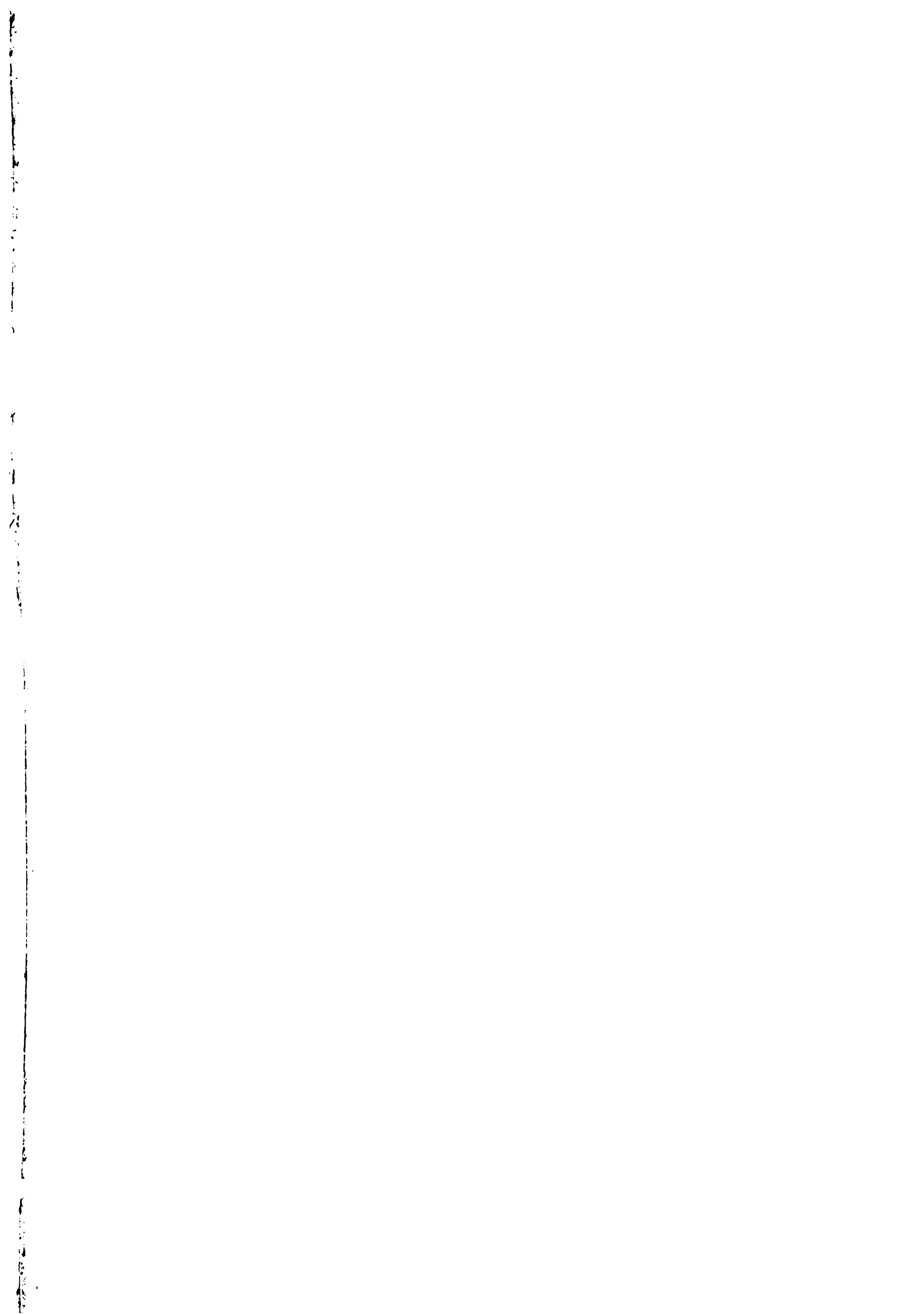
حيدر البياتي (الحسن)

---

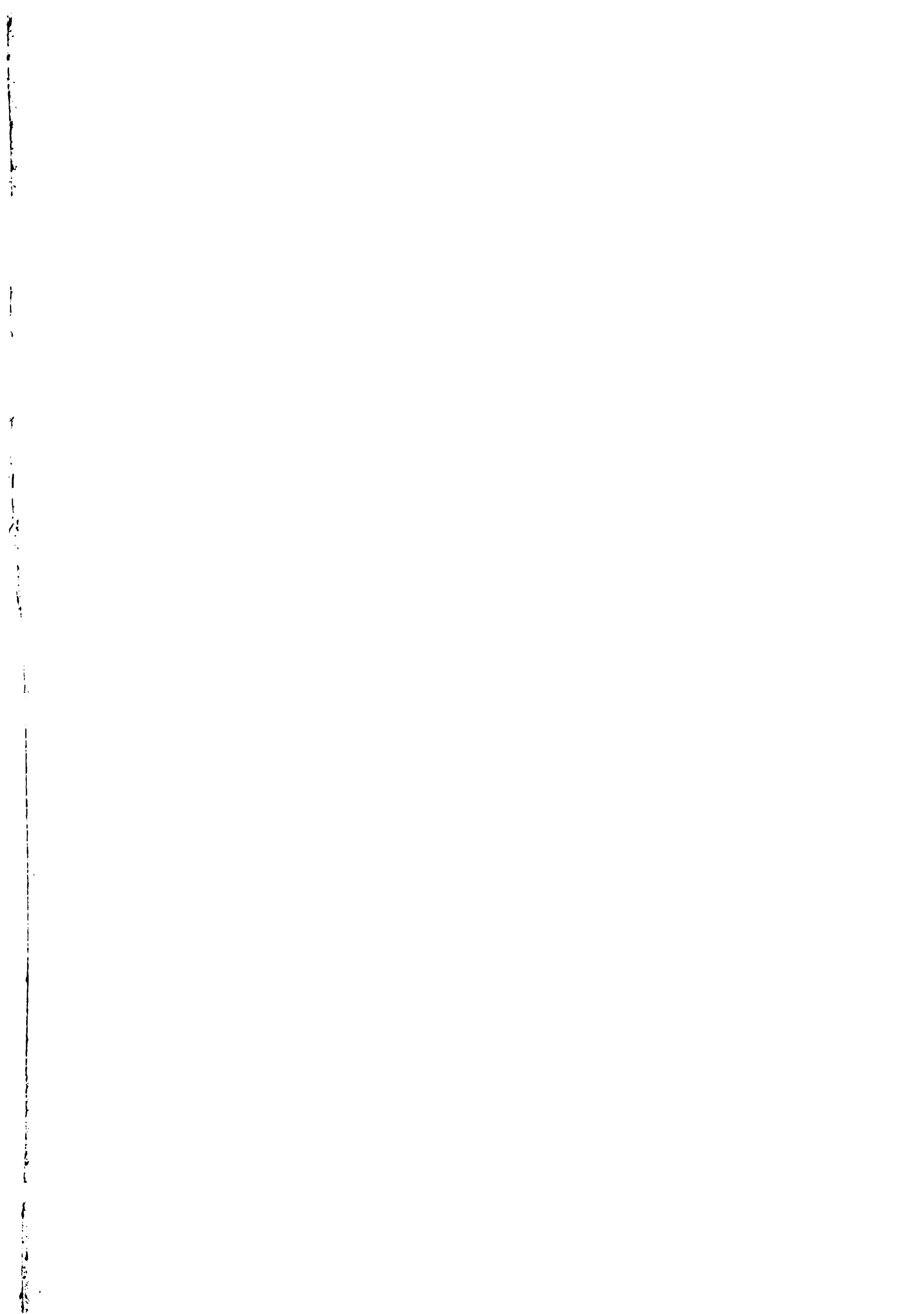
١. رسائل الشريف المرتضى، ج ٣، ص١٠٨.

٢. المصدر، ص١٤٧.

٣. المصدر، ص١٤٨.



(١)
المسائل المحمّديّات [الأُولى]



مقدّمة

ذكر البُصروي و النجاشي المسائلَ المحمّديّات، و وصفها النجاشيُّ بأنّها خمس مسائل[1]، فيما قام البُصروي بذكر أسمائها، و هي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَ إِذْ بَوَّأْنٰا لِإِبْرٰاهِيمَ مَكٰانَ الْبَيْتِ...﴾ الآية[2].

٢ ـ ما معنى ما يُقال عند استلام الحجر: «أمانتي أديتها...» إلى آخر الكلام؟.

٣ ـ ما روي عن النبي صلّى الله عليه و آله: «إنّ القلوب أجناد مجنّدة...الخبر».

٤ ـ قوله تعالى: ﴿أَنْبِئُونى بِأَسْمٰاءِ هٰؤُلاٰءِ...﴾ الآية[3].

٥ ـ قوله تعالى: ﴿فَتَلَقّٰى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمٰاتٍ...﴾ الآية[4].[5]

و قد يبدو للوهلة الأُولى أنّ هذه المسائل مفقودة كلّها و لم تطبع، و لكن إذا راجعنا المطبوع من رسائل الشريف المرتضى، لوجدنا ـ على أدنى تقدير ـ أربع مسائل من مجموع خمس من المحمّديّات قد تمّت طباعتها، و هي منتشرة في ضمن الرسائل، و تلك المسائل هي:

أوّلاً: قوله تعالى: ﴿وَ إِذْ بَوَّأْنٰا لِإِبْرٰاهِيمَ مَكٰانَ الْبَيْتِ...﴾ الآية:

---

١. رجال النجاشي، ص ٢٧١.

٢. الحجّ (٢٢): ٢٦.

٣. البقرة (٢): ٣١.

٤. البقرة (٢): ٣٧.

٥. الناصريات (مقدّمة التحقيق)، ص ٣٠.

طبعت هذه المسألة في ضمن رسائل الشريف المرتضى، في ضمن مجموعة مسائل جمعت تحت عنوان: أجوبة المسائل القرآنيّة.

و تبدأ هذه المسألة بما يلي: «سأل الشريفُ أبو محمّد الحسن بنُ محمّد بنُ الحسن بنُ أحمد بنُ القاسم العلويُّ المحمّديُّ النقيبَ السيدَ الأجلَّ الشريفَ المرتضى...»[١].

و هذا يدلّ بوضوحٍ على أنّ هذه المسألة هي إحدى المسائل المحمّديّات؛ فإنّ لقب السائل هو المحمّدي ـ نسبةً إلى محمّد ابن الحنفيّة، كما سوف يأتي ـ و هو يتناسب مع اسم المسائل المحمّديّات، خاصّة و أنّ هذه المسألة تبحث عن نفس الآية التي ذكرها البُصْروي كما تقدّم. كما إنّ هذه المسألة ترشدنا إلى اسم السائل الذي قام بطرح المسائل المحمّديّات.

ثانياً: ما معنى ما يُقال عند استلام الحجر: «أمانتي أديتها...» إلى آخر الكلام؟:

طبعت هذه المسألة في ضمن رسائل الشريف المرتضى، تحت عنوان: مسألة في استلام الحجر[٢].

ثالثاً: قولُه تعالى: ﴿أَنْبِئُونى بِأَسْماءِ هٰؤُلاٰءِ...﴾ الآية:

طبعت هذه المسألة أيضاً في ضمن رسائل الشريف المرتضى[٣].

رابعاً: قوله تعالى: ﴿فَتَلَقّٰى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمٰاتٍ...﴾ الآية.

طبعت هذه المسألة أيضاً في ضمن رسائل الشريف المرتضى[٤].

إذن، لم تكن المسائل المحمّديّات كلّها مفقودة، و إنّما كانت أكثر مسائلها مطبوعة، و لكنّها طبعت مبعثرة في ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف

---

١. رسائل الشريف المرتضى (في ضمن مجموعة: أجوبة المسائل القرآنيّة)، ج٣، ص١١٧.

٢. المصدر (مسألة في استلام الحجر)، ج٣، ص٢٧٣.

٣. المصدر (في ضمن مجموعة: أجوبة المسائل القرآنيّة)، ج٣، ص١١١.

٤. المصدر، ص١١٥.

المرتضى، و لم تجمع في مكانٍ واحد، كما لم تتمّ الإشارة إلى أنّها من المسائل المحمّديّات. و لكن هناك مسألة واحدة لم تطبع و لم نعثر عليها، و هي المسألة الثالثة حسب الترتيب المتقدّم الذي ذكره البُصروي.

و من الشواهد الدالة على أنّ هذه المسائل المطبوعة في رسائل الشريف المرتضى هي من المسائل المحمّديّات، ما جاء في نهاية المسألة الثانية منها حسب ترتيب البُصروي ـ أي: مسألة في استلام الحجر ـ، فقد قال الشريف المرتضى هناك: «و قد بيّنا...»، و إذا راجعنا نهاية المسألة الأُولى من المحمّديّات حسب ترتيب البُصروي أيضاً، لوجدنا المطلب الذي أحال عليه الشريف المرتضى موجوداً فيها، و هو يدلّ على أنّها مسائل من مجموعة واحدة، فراجع هذا الموضع من المسألة في هذا الكتاب، فقد أشرنا إليه في الهامش.

من هو السائل

إنّ السائل الذي قام بطرح المسائل المحمّديّات هو الشريف أبو محمّد الحسن العلويّ المحمّديّ، و اسمه الكامل ـ كما جاء في بداية المسألة الأُولى من المحمّديّات ـ هو الشريف النقيب أبو محمّد الحسن بن محمّد بن الحسن بن أحمد بن القاسم العلويّ المحمّدي.

و سمّاه أبو العبّاس النجاشيّ: «الحسن بن أحمد بن القاسم بن محمّد بن عليّ بن أبي طالب عليه السلام[1]». فهو إذن شريفٌ من أحفاد محمّد ابن الحنفية، و لذلك عُرف بالشريف المحمّدي.

و لكن يبدو أنّ النجاشيَّ اختصر نسبه، فلم يأتِ به بالكامل، فإنّه سوف يأتي أنّ الشريف المحمّدي من مشايخ النجاشي و الشيخ الطوسيّ، فكيف يمكن أن

---

١. رجال النجاشي، ص ٦٥.

يتّصل بمحمّد ابن الحنفية بواسطتين فقط!

و قد ذكر الشيخ الطوسيّ نفس الاسم الذي ذكره النجاشي، لكنّه لم يجعل القاسم ولداً لمحمّد ابن الحنفية، فقد جاء في مشيخة التهذيب في طريقه إلى الفضل بن شاذان: «أخبرنا الشريف أبو محمّد الحسن بن أحمد بن القاسم العلويّ المحمّدي»[1].

و قال السيّد الخوئي:

أقول: إنّ عبارة الشيخ في نسبه هو الصحيح، فإنّ الحسن أبا محمّد من أولاد محمّد ابن الحنفية، و أمّا ما ذكره النجاشيّ من كون القاسم ابناً لمحمّد بلا واسطة فهو غير قابلٍ للتصديق، فإنّ الحسن المعاصر للنجاشي المتوفّى سنة ٤٥٠، أو بعدها فكيف يمكن أن يكون في الطبقة الثالثة من أولاد محمّد، مع أنّ الفصل يقرب من ٤٠٠ سنة؟![2].

و ذكر بعض المحقّقين أنّ اسمه الكامل هو: «أبو محمّد الحسن بن أبي الحسن أحمد بن القاسم بن محمّد العويد بن عليّ بن عبد اللّه رأس المذري بن جعفر الثاني بن عبد اللّه ابن جعفر بن محمّد ابن الحنفية»[3].

و لكن إذا لاحظنا النسب الذي ذكرناه في البداية، و المنقول من المسألة الأُولى من المحمّديّات، لوجدنا أنّ الحسن بن أحمد بن القاسم هو جدّ الشريف المحمّدي، فيبدو ـ و اللّه أعلم ـ أنّه قد حصل عند الجميع خلطٌ بين الجدّ و الحفيد اللذين يحملان نفس الاسم، أي: الحسن.

ثمّ إنّ النجاشيَّ ترجم الشريفَ المحمّديَّ، فقال بعد ذكر اسمه:

الشريفُ النقيبُ أبو محمّد، سيدٌ في هذه الطائفة، غير أنّي رأيتُ بعض

---

١. تهذيب الأحكام، ج ٣٠، ص ١٤١.

٢. معجم رجال الحديث، ج ٥، ص ٢٧١.

٣. مجلة تراثنا، العدد ٣٢، ص ١٠٥.

أصحابنا يغمز عليه في بعض رواياته.

له كتبٌ، منها: خصائص أمير المؤمنين عليه السلام من القرآن، و كتابٌ في فضل العتق، و كتاب في طرق الحديث المرويّ في الصحابيّ. قرأتُ عليه فوائد كثيرة، و قُرِئَ عليه و أنا أسمع.[1]

هل هناك مسائل محمّديات أُخرى؟

لقد نقل بعضُ الفقهاء بعضَ الآراء الفقهيّة للشريف المرتضى من مسائل سمّاها: المحمّديّات[2]، و لكن إذا لاحظنا عناوين المسائل المحمّديّات المتقدّمة و التي ذكرها البُصروي، لما وجدنا فيما بينها مسألة فقهيّة، فهل هناك مسائل محمّديات أُخرى غير ما أشار إليه البُصروي؟

لقد ذكر بعض العلماء أنّ هناك ثلاث مجموعات من المسائل المحمّديّات، و هي المحمّديّات الأُولى و الثانية و الثالثة[3]، و أنّ كلّ واحدةٍ منها تحتوي على عدّة مسائل، كما أنّ للشريف المرتضى جواب المسائل الموصليات، و الطرابلسيات الأُولى و الثانية و الثالثة، و كلّ واحدةٍ تحتوي على عدّة مسائل، و لذا يمكن أن تكون هناك مسائل محمّديّات أُخرى ـ غير التي بين يدينا ـ تحتوي على مسائل فقهيّة، و لم تصل إلينا.

و لهذا السبب قُمْنا في هذا الكتاب بالتمييز بين نوعين من المحمّديّات، أسمينا الأُولى منها: المحمّديّات الأُولى، و الأُخرى: المحمّديّات الثانية، و وضعنا كلمتي: «الأُولى» و «الثانية» بين معقوفين، للإشارة إلى أنّها من إضافتنا، فإنّنا لا نعرف الأُولى منها من الثانية أو حتّى الثالثة على وجه الدقّة.

---

١. رجال النجاشي، ص ٦٥.

٢. مختلف الشيعة، ج ٢، ص ١٧٤؛ كشف اللثام، ج ٤، ص ٢٠٠.

٣. الفوائد الرجاليّة، ج ٣، ص ١٤٨؛ أعيان الشيعة، ج ٨ ص ٢١٩.

عملنا في هذه الرسالة

١ ـ قُمْنا باستخراج المسائل من رسائل الشريف المرتضى، و ترتيبها بحسب الترتيب الذي ذكره البُصروي. و قد عبّرنا عن هذه النسخة المطبوعة بـ: «المطبوع». و قد اضطررنا إلىٰ الاعتماد علىٰ المطبوع في تحقيق هذه المسائل و سائر المسائل التي جمعناها في هذا الكتاب و ذلك لصعوبة العثور علىٰ المخطوطات، فإنّنا قد اعتمدنا على مصادر كثيرة عند إعداد هذا الكتاب، و تحصيلُ مخطوطاتها كلّها أمر متعذّر علينا، خاصّة و إنّنا قد اقتبسنا أحياناً عدّة أسطر فقط من بعض المصادر. كما أنّ إعداد هذا الكتاب قد تمّ قبل تحقيق تراث الشريف المرتضىٰ من قِبَل المؤتمر، و لذلك اكتفينا بالنقل من الطبعات السابقة.

٢ ـ قُمْنا بتقطيع النصّ، و ترقيم بعض الفقرات، و تخريج الأقوال المذكورة في النصّ بحسب المستطاع، و قد حاولنا أن تكون المصادر متقدّمة على عصر الشريف المرتضى.

المسائل المحمّديّات [الأُولى]

النصوص:

[المسألة الأُولى]

[قوله تعالى: ﴿وَ إِذْ بَوَّأْنٰا لِإِبْرٰاهِيمَ مَكٰانَ الْبَيْتِ...﴾ الآية]

مسألة: سأل الشريفُ أبو محمّد الحسنُ بنُ محمّد بنُ الحسن بنُ أحمد بنُ القاسم العلويُّ المحمّديُّ النقيبَ السيدَ الأجلَّ الشريفَ المرتضى، فقال:

إنْ رأى ـ دام علوُّه ـ أن يشرحَ لنا معنى قوله تعالى: ﴿وَ إِذْ بَوَّأْنٰا لِإِبْرٰاهِيمَ مَكٰانَ الْبَيْتِ أَنْ لاٰ تُشْرِكْ بِى شَيْئاً وَ طَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطّٰائِفِينَ وَ الْقٰائِمِينَ وَ الرُّكَّعِ السُّجُودِ * وَ أَذِّنْ فِى النّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجٰالاً وَ عَلىٰ كُلِّ ضٰامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾[1].

هل خصّ بالنداء أُمّةً دون أُمّةٍ، أم عمَّ الأُمم كلها؟ و هل بلغهم نداؤه، و دخلت فيه أُمّة محمّد ﷺ؟

إنْ رأى أجاب بشرحٍ و بيانٍ مُنعِماً، إن شاء اللّٰه.

الجواب:

١ ـ أمّا قوله تعالى: ﴿وَ إِذْ بَوَّأْنٰا لِإِبْرٰاهِيمَ مَكٰانَ الْبَيْتِ﴾، فمعناه جعلناه منزلاً و وطئناه و مهّدناه.

---

١. الحجّ (٢٢): ٢٦ ـ ٢٧.

و المباءة: المنزل[١].

و قال قومٌ: إنّ أصل اشتقاق هذه الكلمة من الرجوع، و منه قوله تعالى: ﴿وَ بَاءُو بِغَضَبٍ مِنَ اللّٰهِ﴾[٢]، أي: رجعوا [بغضبٍ][٣] منه. و قول الحارث بن عباد: «بُؤ بشسعِ نعلِ كليب»[٤]، أي ارجع بذلك[٥].

فلمّا جعل اللّٰه تعالى البيت منزلاً و مزيلاً[٦] و ملاذاً و مرجعاً لإبراهيم، جاز أن

---

١. الصحاح، ج ١، ص ٣٧.

٢. البقرة (٢): ٦١؛ آل عمران (٣): ١١٢.

٣. ما بين المعقوفين أضفناه من عندنا؛ لاقتضاء السياق.

٤. ذكروا في قصّة هذا القول ما يلي: كان الحارث بن عباد بن ضبيعة بن قيس بن ثعلبة، من حكّام ربيعة و فرسانها المعدودين، و كان اعتزل حرب بني وائل، و تنحّى بأهله و ولده و ولد إخوته و أقاربه و حلّ وتر قوسه، و نزع سنان رُمحه، و لم يزل معتزلاً حتّى إذا كان في آخر و قائعهم خرجَ ابنُ أخيه بجير بن عمرو بن عباد في أثر إبل له ندّت يطلبها، فعرض له مهلهلٌ في جماعةٍ يطلبون غرة بكر بن وائل.

فقال لمهلهل امرؤ القيس...: لا تفعل فواللّٰه لئن قتلتَهُ ليقتلن به منكم كبش، لا يسأل عن خاله من هو، و إيّاك أن تحقّر البغي، فإنّ عاقبته وخيمة، و قد اعتزلنا عمّه و أبوه و أهل بيته و قومه، فأبى مهلهل إلّا قتله، فطعنه بالرمح و قتله.

و قال: **بُؤْ بشسع نعل كليب** ـ يقال: أبأت فلاناً بفلانٍ فباء به، إذا قتلته به، و لا يكاد يستعمل هذا إلّا و الثاني كفء للأوّل ـ، فبلغ فعلُ مهلهل عمَّ بجير ـ و كان من أحلم أهل زمانه و أشدّهم بأساً ـ.

فقال الحارث: نِعم القتيل قتيلٍ أصلح بين أبني وائل.

فقيل له: إنّما قُتل بشسع نعل كليب. فلم يقبل ذلك، و أرسل الحارث إلى مهلهل: إن كنت قتلت بجيراً بكليب و انقطعت الحرب بينكم و بين إخوانكم، فقد طابت نفسي بذلك. فأرسل إليه مهلهل: إنّما قتلته بشسع نعل كليب، فغضب الحارث و دعا بفرسه...» (خزانة الأدب، ج ١، ص ٤٤٩ ـ ٤٥٠).

و قد اختلفت الرواية حول هذه الحكاية، بين قول بأنّ القائل: بُؤْ بشسع نعل كليب، هو الحارث بن عباد (التبيان، ج ٧، ص ٣٠٩)، و بين القول بأنّ المقتول هو ابن الحارث (تفسير السمعاني، ج ٤، ص ١٩٠)، و بين القول بأنّ اسم المقتول يحيى بن الحارث (المحرّر الوجيز، ج ١، ص ١٥٥). و قد جاء في المطبوع: الحارث بن جواد، و هو خطأ.

٥. التبيان، ج ٨، ص ٢٢٠.

٦. كذا في المطبوع.

يقول: «بَوَّأَهُ».

٢ ـ فأمّا قوله تعالى: ﴿لاَ تُشْرِكْ بى شَيْئاً﴾، قال قوم: معناه: «و قلنا له: لا تشرك بي شيئاً»[١]، و أجري مجرى قوله تعالى: ﴿وَ الْمَلاٰئِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بٰابٍ * سَلاٰمٌ عَلَيْكُمْ بِمٰا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدارِ﴾[٢]، و المعنى: «قائلين: سلامٌ عليكم».

و الكلامُ مفتقرٌ بلا شكٍّ إلى محذوفٍ، و هذا الذي ذكرناه من حذفِ لفظةِ «و قلنا» يضعف[٣] من جهة أنّ ظاهر الآية يدلّ على تعلّق الكلام بعضه ببعض، و أنّ الغرض في تبوئة إبراهيم البيت ألّا تشرك، و أن تطهّر البيتَ للطائفين و القائمين.

و إذا كان هذا المعنى هو[٤]، لم يطابقه أن يقدّر لفظة «و قلنا» ثمّ يحذفها؛ لأنّ هذا التقدير يقطع[٥] الكلامَ الثاني عن حكمِ الأوّل، و يجعله أجنبيّاً منه، و الظاهر أنّه متعلّق به.

فالأُولى أن يكون تقدير الكلام: «و إذ بوّأنا لإبراهيم مكانَ البيت، لأنْ نقول له: لا تشرك بي شيئاً»، فيصِحّ معنى البيت، و مطابقة البيت فيه، و هو تبوئة البيت.

٣ ـ فأمّا قوله تعالى: ﴿وَ طَهِّرْ بَيْتِىَ﴾.

فقيل[٦]: إنه أراد: مِن عبادة الأوثان.

و قيل: من ذبائح المشركين، و سائر الأدناس[٧].

و الكلام يحتمل لكلّ ذلك.

٤ ـ فأمّا قوله تعالى: ﴿وَ أَذِّنْ فى الناسِ بِالْحَجِّ﴾، فمعناه: «أعلِمْهم و أشعِرْهم

---

١. تفسير السمعاني، ج٣، ص٤٣٣. ٢. الرعد (١٣): ٢٣ ـ ٢٤.

٣. ورد في المطبوع بين معقوفتين: من يضعف.

٤. أي: هو الصحيح، أو هو المقصود، أو ما شابه ذلك.

٥. في المطبوع: يقع، و هو خطأ.

٦. القائل قتادة، انظر: جامع البيان، ج١٧، ص١٨٨؛ و السمرقندي في تفسيره، ج٢، ص٤٥٦.

٧. التبيان، ج٧، ص٣٠٩.

بوجوبه». و أعلمت و أذّنت ـ هاهنا ـ بمعنى واحد، و الأذان بالصلاة هو الإعلام بدخول وقتها.

و قال قومٌ: إنّ أذان إبراهيم هو إذ وقفَ في المقام، فنادى: «أيّها الناس، أجيبوا داعيَ اللّه، يا عبادَ اللّه، أطيعوا اللّه»، فاستمَعَ مَن بينَ السماء و الأرض، فأجابه مَن في الأصلاب، فمَن كُتب له الحجّ و كلّ مَن حجّ، فهو مَن أجابَ إبراهيم عليه السلام.

و قال قومٌ آخرون: إنّ المخاطب و المأمور به بقوله تعالى: ﴿وَ أَذِّنْ فِى النّاسِ بِالْحَجِّ﴾ هو محمّدٌ صلى الله عليه وآله.

و لم يُلْزِمْهُمْ شريعةً[1]، فكيفَ يدعوهم إلى الحجّ، و هو غير مرسلٍ إليـهم؟ و أخبار الآحاد في هذا الباب غير معتمدة، فلا يجوز على هذا أن يُحمل قوله تعالى: ﴿فِى النـاسِ﴾ على كلّ من يأتي إلى يوم القيامة، لأنّـه ـ عـليه السـلام[2] ـ كان[3] مبعوثاً إلى جميع الأُمم المستقبلة، فـجعلناه مـتوجّهاً إلى أُمّـته[4]، و مـن تلزمهم شريعته.

فأمّا الوجه الثاني الذي حكيناه مِن توجّه تكليف الأذان بالحجّ إلى نبيّنا صلى الله عليه وآله، فجائزٌ غير ممتنع، و لا يضعفه أنّه معطوفٌ على الأوامر المتوجّهة إلى إبراهيم عليه السلام من قوله: ﴿أَنْ لاَ تُشْرِكْ بِى شَيْئاً وَ طَهِّرْ بَيْتِىَ﴾؛ لأنّه غير ممتنع أن ينفصل هـذا التكليف من الأوّل، و إن كان له مجاوراً و مقارناً، و يتوجّه إلى غير مَن توجّه التكليفُ الأوّلُ إليه.

٥ ـ فأمّا قوله تعالى: ﴿يَأْتُوكَ رِجالاً﴾، فمعناه على أرجلهم، و هو في مقابلة مَن

---

١. هذا جواب الوجه الأوّل القائل بأنّ أذان إبراهيم عليه السلام شـاملٌ لكـلّ مَـن كُـتبَ له الحجّ مـن بـعده. و الظاهر أنّه يوجد سقط في العبارة، كما أنّ الظاهر أنّ الصحيح: «و لم تلزمهم شريعته»، بقرينة ما سيأتي بعد قليل.

٢. أي إبراهيم عليه السلام.

٣. الظاهر أنّ الصحيح: ما كان.

٤. أي أُمّة إبراهيم عليه السلام.

يأتي راكباً ﴿عَلىٰ كُلِّ ضٰامِرٍ﴾.

و معنى ﴿كُلِّ ضٰامِرٍ﴾ أي على كلّ جملٍ ضامر، أو ناقةٍ ضامرة، و لهذا قال تعالى: ﴿يَأْتينَ﴾، و لم يَقُل: يأتون، كنايةً عن الركّاب، [1] دون الركب.

و قد قُرِأَتْ: «وَ يَأْتُونَ» [2] على أنّه كناية عن الركبان.

و هذا القدر كافٍ في الجوابِ عن المسألة [3].

---

١. كذا في المطبوع.

٢. تفسير القمّي، ج ٢، ص ٨٣؛ معاني القرآن للنحّاس، ج ٤، ص ٣٩٩، و قد نسبت هذه القراءة إلى أصحاب عبد اللّٰه بن مسعود.

٣. رسائل الشريف المرتضى (في ضمن مجموعة: أجوبة المسائل القرآنيّة)، ج ٣، ص ١١٧ ـ ١٢٠، و قد جاء في نهاية هذه المسألة: (تمّت المسائل، و الحمد للّٰه ربّ العالمين)، و يبدو أنّه من تصرّفات الناسخين، لذلك نقلنا هذه العبارة إلى نهاية المسائل المحمّديّات.

[المسألة الثانية]

مسألة في استلام الحجر

[مسألةٌ:] قولهم عند استلامهم له: «أمانتي أدّيتُها، و ميثاقي تعاهدتُه، لتشهد لي بالموافاة غداً»[1].

مَن المخاطب به؟ و مَن المستمِع له؟ فإنّ هذا يقتضي أن يكون المخاطب بهذه المخاطبة سامعاً، رائياً، شاهداً، مبلّغاً.

و ما معنى قولهم: «لبّيك اللهمّ لبّيك»، أهوَ جوابٌ منهم لنداء إبراهيمعليه السلام حين أمره اللّه تعالى أن يأذّن[2] بالحجّ، كيف هو؟

الجواب:

١ ـ أمّا استلام الحجر فهو غير مهموزٍ، لأنّه افتعال من «السلم» التي هي الحجارة، و استلام بما[3] هو مباشرته و تقبيله و التمسّح.

و حكى ثعلبٌ وحده في هذه اللفظة الهمزة، و جعله وجهاً ثابتاً، و تركَ الهمز[4]،

---

١. الهداية، ص ٢٢٥؛ المقنعة، ص ٤٠١؛ وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ٣١٤، ح ١.

٢. كذا في المطبوع، و الظاهر أنّ الصحيح: يؤذّن.

٣. الظاهر أنّ في العبارة سقطاً.

٤. كذا في المطبوع.

و فسّره بما اتّخذ جُنةً و سلاحاً و لامَةً و هي الدرع[1].

و ما هذا الوجه الذي حكاه ثعلبٌ في هذه اللفظة إلّا مليحاً إذا كان مسموعاً فيها.

٢ ـ فأمّا الغرض في استلام الحجر، فهو أداء العبادة، و امتثال أمر الرسول صلى الله عليه وآله، و التأسّي بفعله؛ لأنّه أمر صلى الله عليه وآله باستلامه الحجر.

و لمّا حجّ صلى الله عليه وآله رؤي مستلِماً له، و قد أمر بالتأسّي بأفعاله في العبادات، كما أمر بالتأسّي بأقواله.

و العلّة في هذه العبادة ـ على سبيل الجملة ـ مصلحةً للمكلفين، و تقويتهم للواجب، و ترك القبيح، و إن كنّا لا نعلم الوجه على سبيل التفصيل.

و ما السؤال عن معنى ذلك إلّا كالسؤال عن معنى الطواف، و كونه سبعة أشواط، و رمي الجمار، و السعي بين الصفا و المروة، و الوقوف بعرفات.

٣ ـ فأمّا ما روي من القول الذي يقال عند استلام الحجر الذي هو: «أمانتي أدّيتُها، و ميثاقي تعاهدتُه، لتشهد لي بالموافاة غداً»، و السؤال: مَن المخاطب به؟ و المستمِع له؟

فالوجه في ذلك بيّنٌ؛ لأنّ ذلك هو دعاء اللّه تعالى و خطبات[2] له، و هو المستمِع له و المُجازي عليه. و إنّما علّقه بالحجر و أضافه إليه؛ لأنّه عملٌ عنده، و عبادةٌ فيه، و قربةٌ إلى اللّه تعالى، فكأنّه قال: «أمانتي في استعلائك أدّيتُها».

و معنى: «لتشهد لي بالموافاة»، أي: ليكون عملي عندك شاهداً عند اللّه تعالى بموافاتي، بما ندبت إليه من العبادة المتعلّقة بك، المفعولة فيك.

---

١. لم نعثر على من نسب هذا القول إلى ثعلب، و قد نقل ابن إدريس و العلّامة الحلّي قول ثعلب عن الشريف المرتضى. (السرائر، ج ١، ص ٥٧٠؛ تذكرة الفقهاء، ج ٨، ص ١٠٦)

٢. كذا في المطبوع، و لعل الصحيح: و خطابٌ له.

و قد روي في معنى استلام الحجر و خطابه، و في عللٍ كثير من العبادات أشياء يُرغب عن ذكرها[١]؛ لأنّها مستفتحة[٢]، خارجة عن العقول، [و إن كانت تحتمل][٣] التأويل و التخريج على الوجوه الصحيحة، فعلى بُعدٍ و تعسّفٍ و تكلّفٍ، و قد أغنى اللّٰه بالظواهر الصحيحة عن البواطن السقيمة.

٤ ـ فأمّا التلبية فمأخوذة من قولهم: «ألَب بالمكان إلباباً»، إذا قام به[٤]. فمعنى «لبّيك» أي: «نقيمُ على إجابتك و طاعتك».

فأمّا السؤال عن هذه في تلبية الحجّ، و هل هي جواب لنداء إبراهيم عليه السلام، أم لغيره؟

فالجواب: أنّ التلبيةَ بالحجّ إجابةٌ لدعاء مَن دعى إليه، و أمر به، و هو اللّٰه تعالى. ألا ترى أنّهم يقولون: «لبيك إنّ الحمدَ و النعمةَ لك و الملك لا شريك لك»[٥]، و يتبعون ذلك ألفاظاً لا تليق إلّا به تعالى[٦]، فالإجابة له تعالى؛ لأنّه الآمِر بالحجّ، و تلبيتنا إنّما أمره به[٧].

و قد بيّنا[٨] أنّ نداء إبراهيم عليه السلام لا يجوز أن يتعلّق حمله بأُمّة محمّدٍ صلى الله عليه و آله؛ لأنّه غير

---

١. انظر: علل الشرائع، ج ٢، ص ٤٢٣، الباب ١٦١.

٢. كذا في المطبوع، و لعلّها: «مستقبحة».

٣. ما بين المعقوفين أضفناه؛ لكي تستقيم العبارة، و في المطبوع: «خارجة عن العقول، يحمل التأويل...».

٤. مختار الصحاح، ص ٣٠٢.

٥. المقنع، ص ٢٢٠؛ المقنعة، ص ٣٩٧.

٦. مثل: «لبيك ذا المعارج لبيك، لبيك تبدي و المعاد إليك لبيك، لبيك داعيا إلى دار السلام لبيك، لبيك غفار الذنوب لبيك، لبيك مرغوبا و مرهوبا إليك لبيك، لبيك تستغني و يُفتقر إليك...». (المقنع، ص ٢٢٠؛ المقنعة، ص ٣٩٨).

٧. كذا في المطبوع، و الظاهر أنّ الصحيح: و تلبيتنا إنّما هي إجابة أمْرِهِ به، أي بالحجّ.

٨. تقدّم في الفقرة الرابعة من المسألة الأولى. و هذا هو الشاهد الذي أشرنا إليه في المقدّمة، و الذي ⟸

مبعوثٍ إليهم، ولا مؤدٍّ للشريعة التي تلزمهم، فلم يَبْقَ إلّا أن تكون تلبية المسلمين بالحجّ إنّما هي إجابة لدعاء اللّٰه تعالى الذي بلّغه و أدّاه إلينا الرسول محمّد ﷺ.

و هذا واضحٌ لمن تأمّله[1].

↔ دلّ على وجود ارتباط بين المسائل المحمّديات التي ذكرها البُصروي في فهرسه، و بين المسائل المطبوعة في ضمن مجموعة رسائل الشريف المرتضى.

١. رسائل الشريف المرتضى (مسألة في استلام الحجر)، ج٣، ص٢٧٣ ـ ٢٧٧.

[المسألة الثالثة]

[ما روي عن النبيّ ﷺ: «إنّ القلوب أجناد مجندة...» الخبر][1]

1. و تمام الحديث ما يلي: «إنّ القلوب أجناد مجنّدة، ما تعارف منها ائتلف، و ما تناكر منها اختلف». (التمهيد، ابن عبد البر، ج ٢١، ص ٢٤٠) ثمّ إنّ هذه المسألة من المحمّديّات مفقودة.

[المسألة الرابعة]

[قوله تعالى: ﴿أنْبِئُونى بِأسْمٰاءِ هٰؤُلاٰءِ...﴾ الآية]

مسألة: ما معنى قوله تعالى للملائكة: ﴿أنْبِئُونى بِأسْمٰاءِ هٰؤُلاٰءِ إنْ كُنْتُمْ صٰادِقينَ﴾[1]، و قوله: ﴿يٰا آدَمُ أنْبِئْهُمْ بِأسْمٰائِهِمْ فَلَمّا أنْبَأهُمْ بِأسْمٰائِهِمْ﴾[2].

إنّ هذه الهاءات راجعة إلى مَن؟ و مَن الذين رجعت الهاءات إليهم، و هذا قبل خلق اللّٰه تعالى الخلق؟[3]

و ما معنى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاٰئِكَةِ﴾[4]، فقد دلّ على أنّه كان هناك قومٌ مُعرَضون[5] مشارٌ إليهم، و هم غير الملائكة، فمن هؤلاء المُعرَضون[6]؟

الجواب:

١ ـ أمّا قوله تعالى: ﴿أنْبِئُونى بِأسْمٰاءِ هٰؤُلاٰءِ﴾ فعند أكثر أهل العلم و أصحاب التفسير أنّ الإشارة بهذه الأسماء إلى جميع الأجناس من العقلاء و غيرهم[7].

---

١. البقرة (٢): ٣١.

٢. البقرة (٢): ٣٣.

٣. اي: إلى مَن ترجع هذه الهاءات، و الحال أنّ هذا الكلام صادرٌ قبل خلق الخلق؟

٤. البقرة (٢): ٣١.

٥. الظاهر أنّ الصحيح: مَعرُوضون.

٦. في المطبوع: فمَن هؤلاء المبعوثون؟ و هو خطأ، و الصحيح ما أثبتناه، و الظاهر أنّ الصحيح: المَعرُوضون، كما تقدّم قبل قليل.

٧. ذهب إلى هذا القول ابن عبّاس و مجاهد و قتادة كما في جامع البيان، ج ١، ٣٠٩، و الضحّاك كما في ↔

و قال قومٌ: أراد أسماء الملائكة خاصّة[١].

و قال آخرون: أراد أسماء ذرّيته[٢].

و الصواب القول الأوّل الذي عليه إجماع أهل التفسير، و الظاهر يشهدُ به، لقوله تعالى: ﴿وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها﴾[٣].

٢ ـ فأمّا قوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ﴾، فلا يليق إلا بالمسمّيات دون الأسماء؛ لأنّ هذه الكنايات لا تليق بالأسماء، و إنّما تليق بالعقلاء من أصحاب الأسماء، أو العقلاء إذا انضمّ إليهم غيرهم، ممّا لا يعقل على سبيل التغليب لما يعقل، كما يغلب المذكر على المؤنّث إذا اجتمعوا في الكناية، كما يقول القائل: «أصحابك و إماؤك جاؤوني»، و لا يقال: «جئنني». و ممّا يشهد للتغليب قوله تعالى: ﴿وَ اللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ ماءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشى عَلىٰ بَطْنِهِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشى عَلىٰ رِجْلَيْنِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشى عَلىٰ أرْبَعٍ يَخْلُقُ اللّٰهُ ما يَشاءُ﴾[٤].

و قد روي في قراءة أُبيّ: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ﴾[٥]، و في قراءة عبد اللّه: «ثُمَّ عَرَضَهن»[٦]، فهاتان القراءتان تليقان بالكناية عن الأسماء دون المسمّيات.

و ليس هذا العرض و الخطاب قبل خلقه تعالى جميع الخلق على ما تضمّنه السؤال؛ لأنّ الملائكة بلا شكّ قد كانت مخلوقة، و الخطاب معها كان في عرض هذه الأسماء، و غير منكر أن يكون تعالى خلق أُصول جميع الأجناس في تلك

⇔ تفسير الثعلبي، ج ١، ص ١٧٨؛ و القمي كما في تفسير القمي، ج ١، ص ٤٥؛ و الجصّاص في أحكام القرآن، ج ١، ص ٣٥.

١. ذهب إلى هذا القول الربيع كما في تفسير الثعلبي، ج ١، ص ١٧٧؛ كما اختاره الطبري مع القول التالي. جامع البيان، ج ١، ص ٣١٠.

٢. ذهب إليه عبد الرحمن بن زيد، كما في تفسير الثعلبي، ج ١، ص ١٧٧.

٣. البقرة (٢): ٣١.

٤. النور (٢٤): ٤٥.

٥. جامع البيان، ج ١، ص ٣١١.

٦. المصدر، و المقصود بعبد اللّه، عبد اللّه بن مسعود.

الحال، حتّى يليق ذلك بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاٰئِكَةِ﴾.

[إشكالان:]

و الذي يشتبه من هذه الآيات، و يجبُ الكلام عليه، و التنقيرُ عنه، و الإشارة إلى الصحيح منه موضعان[1]:

أحدهما: أنْ يُقال: كيف يأمر الملائكة، و يكلّفهم أن يخبروا بما لا يعلمون، و هذا عندكم من تكليفِ ما لا يُطاق بعينه، أو جارٍ مجراه في القبح؟

و الموضع الآخر: أنْ يُقال: من أين علمتِ الملائكة لمّا أخبرها آدمعليه السلام بتلك الأسماء صحّة قوله، و مطابقة الأسماء المسمّيات، و لم تكن عالمة من قبل؛ إذ لو كانت عالمة لأخبرت بالأسماء، و لم تعترف بفقد العلم؟

و الجواب عن الأوّل:

[أوّلاً:] إنّ قوله تعالى: ﴿أَنْبِئُونى بِأَسْمٰاءِ هٰؤُلاٰءِ﴾ إن كان أمراً فهو متعلّق بشرط، و هو كونهم صادقين و عالمين بأنّهم إذا أخبروا عن ذلك صدقوا، و كأنّه تعالى قال لهم: «خبروا بذلك إن علمتموه»، و التكليفُ على هذا الوجه بهذا الشرط صحيحٌ حَسَنٌ.

[ثانياً:] و يمكن أيضاً أن يكون قوله تعالى: ﴿أَنْبِئُونى بِأَسْمٰاءِ هٰؤُلاٰءِ﴾ لا بأمر[2] على الحقيقة، و إن كانت له صورة الأمر، و يكون المعنى فيه التقرير و التنبيه على الحجّة.

و يكون تلخيص هذا الكلام: إنّ اللّٰه تعالى لمّا قال للملائكة: ﴿إِنّى جاعِلٌ فى

---

١. أشار المصنّف بتفصيل أكثر إلى هذين الاشكالين في أماليه، ج ٢، ص ٦٢، المجلس الخامس و الخمسين، و قال بالنسبة إلى الإشكال الثاني أنّه لم يجد أحداً ممّن تكلّم في تفسير القرآن و لا في متشابهه و مُشكِلِه تعرَّض له. و عبارة الأمالي أمتن من المطبوع، لذلك اضطررنا أحياناً إلى نقل عين ما في الأمالي، كما سيأتي.

٢. في المطبوع: لا يأمر، و الأنسب ما أثبتناه.

الْأَرْضِ خَليفَةً قالُوا أ تَجْعَلُ فيها مَنْ يُفْسِدُ فيها وَ يَسْفِكُ الدِّماءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قالَ إنّى أعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ﴾ [١]، أي مطّلع على ما لا تطّلعون عليه.

ثمّ أراد التنبيه على أنّه لا يمتنع أن يكون غيرُ الملائكة ـ مع أنّها تسبّح و تقدّس و تطيع و لا تعصي ـ أولى بالاستخلاف في الأرض، و إن كان في ذرّيته من يفسدُ و يسفك الدماء.

فعلّم تعالى آدم أسماء الأجناس أو أكثرها، ثمّ قال للملائكة: ﴿أنْبِئُونى بِأسْماءِ هٰؤُلاءِ﴾ مقرّراً لهم فيها [ومنبّهاً][٢] على ما ذكرناه[٣]، و دالّاً على اختصاص بما لم يختصّوا به.

فلمّا أجابوا بالاعتراف، وتسليم علم الغيب إليه، قال: ﴿أ لَمْ أقُلْ لَكُمْ إنّى أعْلَمُ غَيْبَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ أعْلَمُ ما تُبْدُونَ وَ ما كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ موقظاً على أنّه تعالى المنفرد بعلم المصالح في الدين، و أنّ[٤] الواجب على كلّ مكلّفٍ أن يسلّم لأمره، و يعلم أنّه لا يختار لعباده إلّا ما هو أصلح لهم في دينهم، علموا وجه ذلك أم جهلوه.

و أمّا الجواب عن الشبهة الثانية التي ذكرناها، فهو:

[**أوّلاً:**] أنّه غيرُ ممتنعٍ أن يكون اللّٰه تعالى فعل في الملائكة في الحال العلم الضروري بمطابقة الأسماء للمسمّيات، فعلموا بذلك صحّته بعد أن كانوا غير عالمين به.

[و ليس[٥] لأحدٍ أن يقول: إنّ ذلك يؤدّي إلى أنّهم علموا نبوّته اضطراراً،

---

١. البقرة (٢): ٣٠.

٢. ما بين المعقوفين أضفناه من أمالي الشريف المرتضى.

٣. في الجواب الثاني المتقدّم آنفاً.

٤. اضفنا (الواو) من أمالي المرتضى.

٥. في هذا الموضع خلل كثير في المطبوع، و لذلك قُمْنا بنقل عبارة أمالي الشريف المرتضى ⟵

و في هذا منافاة طريقة التكليف، و ذلك أنّه ليس في علمهم بصحّة ما أخبر به ضرورة ما يقتضي العلمَ بالنبوّة ضرورة، بل بعده درجات و مراتب لابدّ من الاستدلال عليها.

و يجري هذا مجرى أن يخبر أحدَنا نبيٌّ بما فعل على سبيل التفصيل على وجه يخرق العادة، و هو و إن كان عالماً بصدق خبره ضرورة، لابدّ له من الاستدلال فيما بعد على نبوّته؛ لأنّ علمه بصدق خبره ليس هو العلم بنبوّته، لكنّه طريق يوصل اليها على ترتيب.

[ثانياً:] **و وجه آخر**: و هو أنّه لا يمتنع أن يكون للملائكة لغات مختلفة، فكلّ قبيل منهم يعرف أسماءَ الأجناس في لغته دون لغة غيره، إلّا أن يكون إحاطة عالم واحد لأسماء الأجناس في جميع لغاتهم خارقة للعادة، فلمّا أراد اللّٰه تعالى التنبيه على نبوّة آدم، علّمه جميع تلك الأسماء، فلمّا أخبرهم بها علم كلّ فريق مطابقة ما خبّر به من الأسماء للغته.

و هذا لا يُحتاج فيه إلى الرجوع إلى غيره، و علم مطابقته ذلك لباقي اللغات يخبر كلّ قبيل، و لا شكّ في أنّ كلّ قبيل إذا كانوا كثيرة، و خبّروا بشيءٍ

↔ و وضعناها بين معقوفين ـ رغم ان فيها إبهاماً أيضاً، إلّا أنّه أقلّ ممّا في المطبوع ـ و نقلنا ما في المطبوع إلى الهامش؛ ليتّضح للقارئ مدى الخلل فيه، و هو كما يلي:
و هذا لا يؤدّي إلى أن تكون الملائكة عالمة بنبوّة آدم ضرورة، بل لابدّ بعد ذلك من مراتب في الاستدلال تفضي إلى العلم بالنبوّة. و يجري ذلك مجرى أن يخبر بأحدنا بما فعله مستسرّاً به على سبيل التفصيل على وجه يخرق العادة، فهو و إن كان عالماً بصدق خبره ضرورة، فليس بعالم أنّه نبيّ، و لا يستغني عن الاستدلال ليعد ذلك بعد ذلك على نبوّته. **[ثانياً:]** و وجه آخر: و هو أنّه غير ممتنع أن يكون للملائكة لغات مختلفة، و كلّ قبيل منها يعرف أسماء الأجناس في جميع لغاتهم خارقة للعادة، فلمّا أراد اللّٰه تعالى نبّأهم على نبوّة آدم، علمه جميع تلك الأسماء، فلمّا أخبرهم بها علم كلّ فريقٍ مطابقة ما خبر له من الأسماء اللغويّة. و هذا لا يحتاج فيه إلى الرجوع إلى غيره، و علم مطابقة ذلك الباقي اللغات بخبر كلّ قبيلٍ بأن كلّ قبيلٍ إذا كان كثرة علم بخبرهم صحّة ما يجيبون به.

يجري هذا المجرى علم مخبرهم، و إذا أخبر كلّ قبيل صاحبَه علم من ذلك في لغة غيره ما علمه من لغته].[١]

و هذا الجواب يقتضي أن يكون معنى قوله تعالى: ﴿أَنْبِئُونى بِأَسْمٰاءِ هٰؤُلاٰءِ﴾: (ليخبرني كلّ قبيل منكم بمعاني جميع الأسماء)؛ لأنّ ذلك هو الذي أفرد اللّٰه تعالى به آدم، و ميّزه به.

و هذا بيّنٌ، أنعِم تأمُّلَه، و السلام[٢].

---

١. أمالي الشريف المرتضى، ج٢، ص٦٨.

٢. رسائل الشريف المرتضى (في ضمن مجموعة: أجوبة المسائل القرآنيّة)، ج٣، ص١١١ ـ ١١٥.

[المسألة الخامسة]

[قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمٰاتٍ...﴾ الآية]

مسألة: ما معنى قوله تعالى: ﴿فَتَلَقّٰى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمٰاتٍ فَتٰابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوّابُ الرَّحيمُ﴾[1]؟

الجواب:

١ ـ أمّا قوله تعالى: ﴿فَتَلَقّٰى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمٰاتٍ﴾، فالتلقّي هاهنا هو القبول و التناول على سبيل الطاعة، و ليس كلّ ما سمعه واحد من غيره يكون له متلقّياً حتّى يكون متقبّلاً، فيوصف بهذه السمة.

و أغنى قوله تعالى: ﴿فَتَلَقّٰى﴾ عن أن يقول: «فرغت إلى اللّٰه لهن، أو سألته عقبهن»، لأنّ معنى التلقّي يفيد ذلك، و ينبيء عمّا حذف من الكلام اختصاراً؛ و لهذا قال تعالى: «فتاب عليه»، و لا يتوب عليه إلّا بأن سأل، و رغب، و فزع[2] بتلك الكلمات.

و قد قرأ ابن كثير[3]، و أهل مكّة، و ابن عبّاس، و مجاهد[4]: ﴿فَتَلَقّٰى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمٰاتٍ﴾ بالنصب [﴿مِنْ رَبِّهِ﴾][5] و برفع ﴿كَلِمٰاتٍ﴾.

---

١. البقرة (٢): ٣٧.

٢. في المطبوع: و يفزع، و ما أثبتناه أنسب بالسياق.

٣. تفسير السمرقندي، ج ١، ص ٧٢.

٤. لم نعثر على من نسب هذه القراءة إلى هؤلاء المفسرين.

٥. كذا في المطبوع، و الظاهر أنّ الصحيح: بنصب ﴿آدم﴾.

و على هذه القراءة لا يكون معنى التلقّي القبول، بل يكون المعنى: إنّ الكلمات تداركته بالنجاة و الرحمة.

٢ ـ فأمّا «الكلمات» فقد قيل[١]: إنّها ﴿رَبَّنا ظَلَمْنا أَنْفُسَنا وَ إِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنا وَ تَرْحَمْنا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخاسِرِينَ﴾[٢].

و قيل[٣]: بل هي «سبحان اللّه، و الحمد للّه، و لا إله إلا اللّه، و اللّه أكبر».

و قيل[٤]: بل الكلمات إنّ آدم عليه السلام قال: «يا رب، أرأيت إن تُبْتُ، و أصلحت»، قال اللّه تعالى: «إذن أرجعك إلى الجنة».

و قيل ـ و هذه رواية تختصّ أهل البيت عليهم السلام ـ: إنّ آدم رأى مكتوباً على العرش أسماء معظّمة مكرّمة، فسأل عنها، فقيل له: «هذه أسماء أجلّ الخلق منزلةً عند اللّه تعالى، و أمكنهم مكانةً، ذلك بأعظم الثناء و التفخيم و التعظيم أسماء: محمّد، و عليّ، وفاطمة، و الحسن، و الحسين (صلوات اللّه عليهم)».

فحينئذٍ سأل آدم عليه السلام ربّه تعالى [بهم]، و جعلهم الوسيلةَ في قبول توبته، و رفع منزلته[٥].

فإن قيل: على هذا الوجه الأخير كيف يطابق هذا الوجه قوله تعالى: ﴿فَتَلَقّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِماتٍ﴾، و ما الذي تلقّاه؟ و كيف يسمّى مَن ذكرتهم «كلمات»؟ و هذه إنّما تتمّ في الوجوه الأُوَل، لأنّها متضمّنة ذكر كلمات و ألفاظ على كلّ حال؟

قلنا: قد تسمّى الكتابة كلمات على ضربٍ من التوسّع و التجوّز.

و إذا كنّا قد ذكرنا أنّ آدم عليه السلام رأى كتاباً يتضمّن أسماء قومٍ، فجائز أن يقال: إنّها كلمات تلقّاها، و رغب إلى اللّه بها.

---

١. و القائل مجاهد، لاحظ: تاريخ الطبري، ج ١، ص ٨٩
٢. الأعراف (٧): ٢٣.
٣. لم نعثر على القائل.
٤. و القائل قتادة، و ذهب إليه ابن عبّاس مع بعض الاختلاف، لاحظ: تاريخ الطبري، ج ١، ص ٨٩
٥. مجمع البيان، ج ١، ص ١٧٥.

و يجوز أيضاً أن يكون آدم لمّا رأى تلك الكتابة سأل عنها، قال اللّٰه تعالى: «هذه أسماء من أكرمتُه، و عظّمتُه، و أجللتُه، ورفعتُ منزلتَه، و من لا أُسْأَلُ بِهِ إلّا أعطيتُ»، و كانت هذه الكلمات التي تلقّاها و انتفع بها.

فأمّا التوبة من آدم عليه السلام، و قبول اللّٰه تعالى توبته ـ و هو على مذهبنا الصحيح لم يوقع ذنباً، و لا قارف قبيحاً، و لا عصى بأن خالف واجباً، بل بأن ترك مندوباً ـ فقد بيّنا معناها مستقصى مستوفى في كتاب تنزيه الأنبياء و الأئمّة عليهم السلام[1]، و أزلنا الشبهة المعترضة عن هذا المعنى، فمن أراد ذلك أخذ[2] من موضعه.

و من اللّٰه نستمدّ المعونة و التوفيق، و إيّاه نستهدي سبيل الرشاد.

[تمّت المسائل][3]

و الحمد للّٰه ربّ العالمين[4]

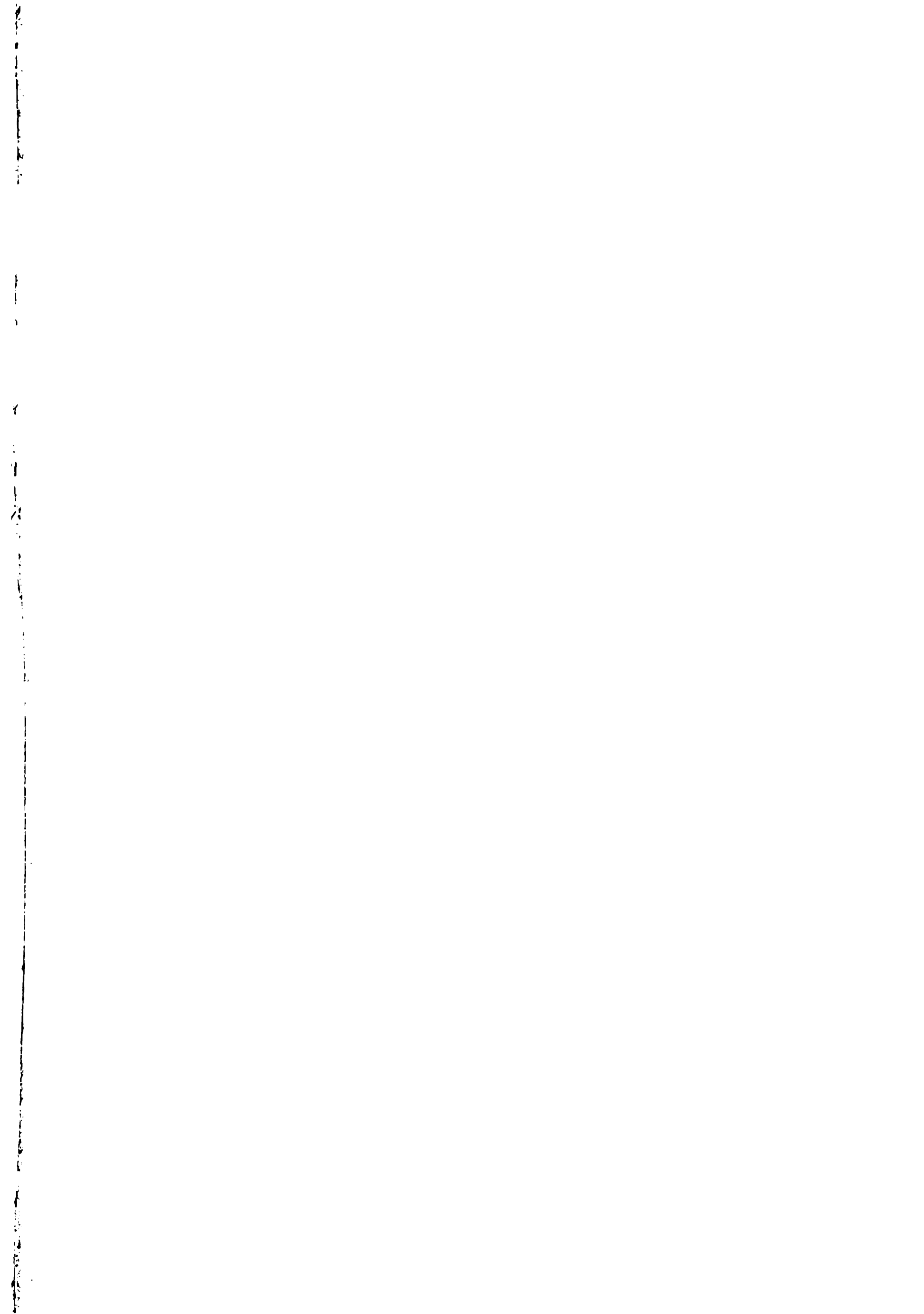
---

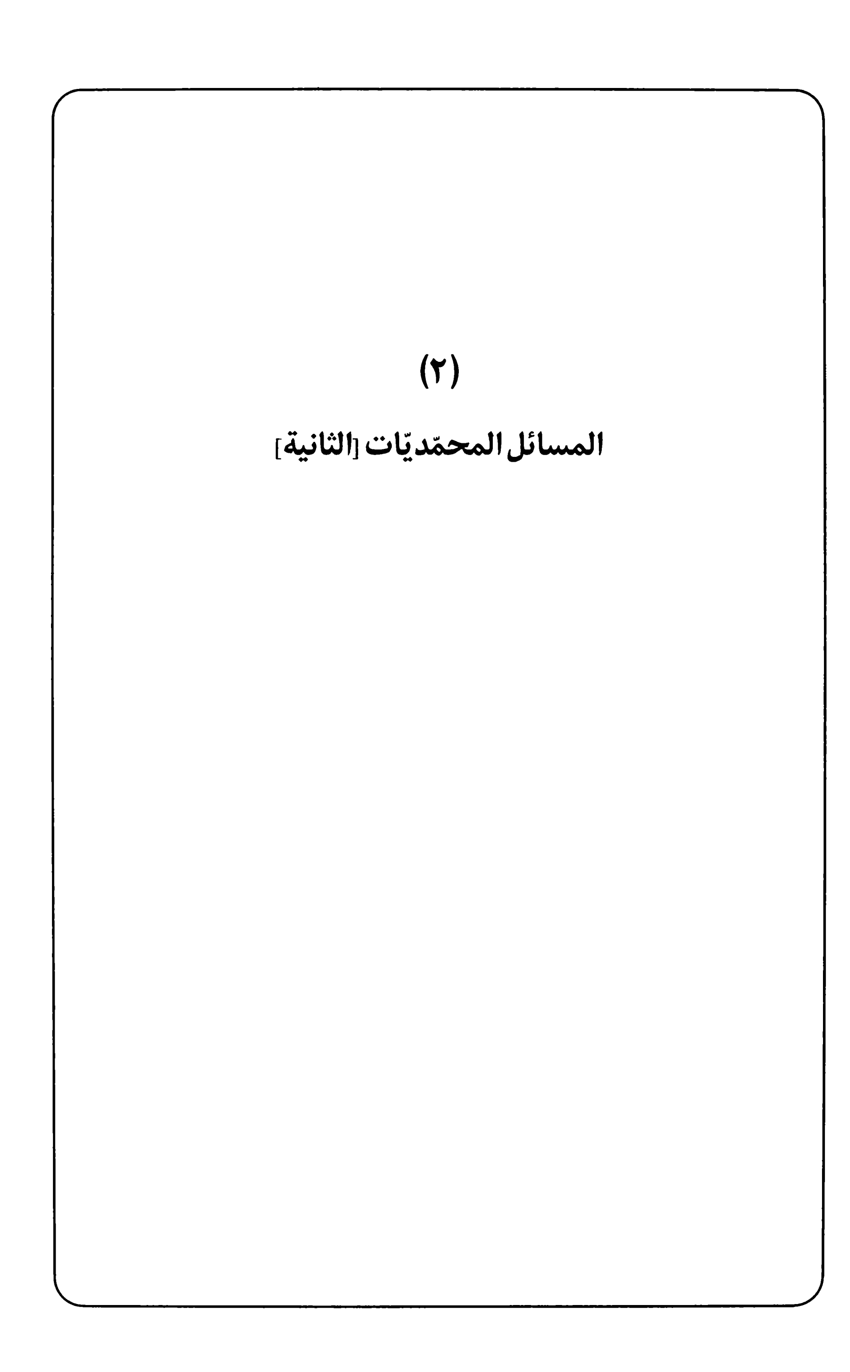
١. تنزيه الأنبياء و الأئمة عليهم السلام، ص ٣٤.

٢. كذا في المطبوع، و الأنسب: أخذه.

٣. نقلنا هذه الجملة من نهاية المسألة الأُولى، كما نبّهنا عليه هناك.

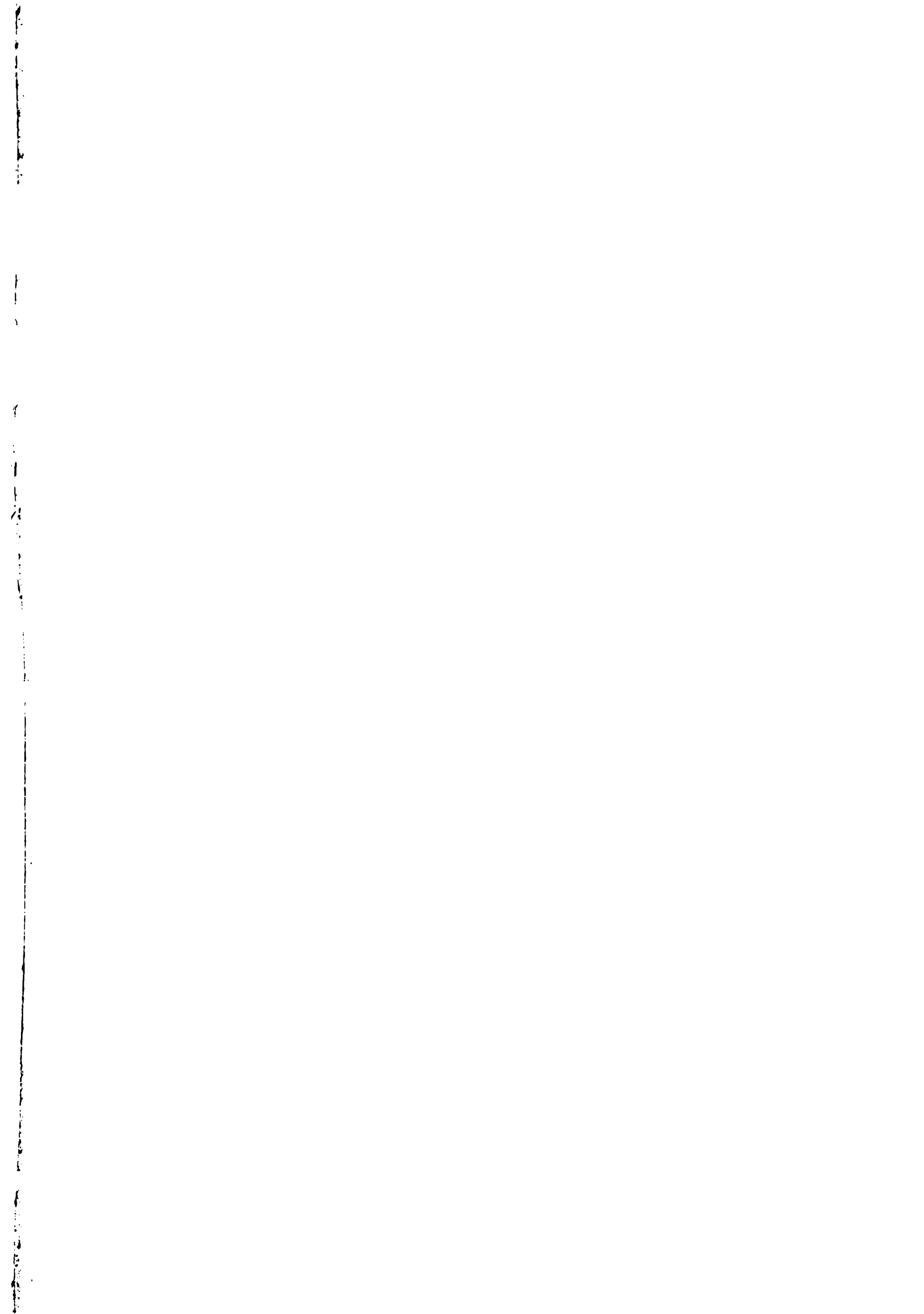
٤. رسائل الشريف المرتضى (في ضمن مجموعة: أجوبة المسائل القرآنيّة)، ج ٣، ص ١١٥ ـ ١١٧.





(٢)

المسائل المحمّديّات [الثانية]



مقدّمة

تقدّم أنّنا عثرنا على مسائل فقهيّة تدور موضوعاتها حول مسائل من بحث الصلاة، و صلاة الجمعة، و قد ذكر الناقلون لهذه المسائل أنّ الشريف المرتضى قد ذكرها في المسائل المحمّديّات، و لكن هذا لا يتناسب مع المسائل المحمّديّات المذكورة آنفاً، و التي ذكرها البُصروي في فهرسه، لذلك فمن المحتمل أن تكون تلك المسائل الفقهيّة، جزءا من محمّديات أُخرى أجاب عنها المرتضى أيضاً.

و الذي يؤيّد ذلك أنّ السيّد الأمين نسب ثلاث مسائل محمّديات إلى الشريف المرتضى، فقال: «المسائل المحمّديّات الأُولى، و الثانية، و الثالثة»[1]. فمن المحتمل أن تكون تلك المسائل الفقهيّة جزءاً من محمّديات غير المحمّديّات التي ذكر البُصروي أسماء مسائلها.

و لهذا قُمْنا باستخراج ما تبقّى من هذه المسائل المحمّديّات الأُخرى، و ذكرناها هنا، و سمّيناها: المسائل المحمّديّات الثانية؛ لتميزها عن المحمّديّات الأُولى، و لكن وضعنا كلمتي «الأُولى» و «الثانية» داخل معقوفين للتنبيه على أنّها من إضافتنا.

---

١. أعيان الشيعة، ج٨ ص٢١٩.

المسائل المحمّديّات [الثانية]

النصوص:

١ ـ التوجّه بسبع تكبيرات في الصلوات:

قال العلّامة الحلّي: و كذا السيّد المرتضى، لم يقيّد السبع بصلوات معيّنة، بل أطلق القولَ باستحباب التوجّه بالسبع في الصلوات في الانتصار، و الجُمل. و قال في المسائل المحمّدية: «إنّما تستعمل في الفرائض دون النوافل»[١].

٢ ـ حكم التسليم في الصلاة:

قال العلّامة الحلّي: أوجب السيّد المرتضى في المسائل الناصرية، و المسائل المحمّدية التسليمَ[٢].

٣ ـ اشتراط وجود السلطان العادل في وجوب صلاة الجمعة:

قال الفاضل الهندي شارحاً لعبارة العلّامة الحلّي:

الثاني: السلطان العادل أو من يأمره بها و ينصبه، فلا تجب عيناً إلّا مع أحدهما كما في الناصرية، و النهاية...، بل لا ينعقد بدونهما كما في المحمّديّات، و الميّافارقيات للسيّد[٣].

---

١. مختلف الشيعة، ج ٢، ص ١٨٥ ـ ١٨٦.

٢. المصدر، ص ١٧٤.

٣. كشف اللثام، ج ٤، ص ٢٠٠.

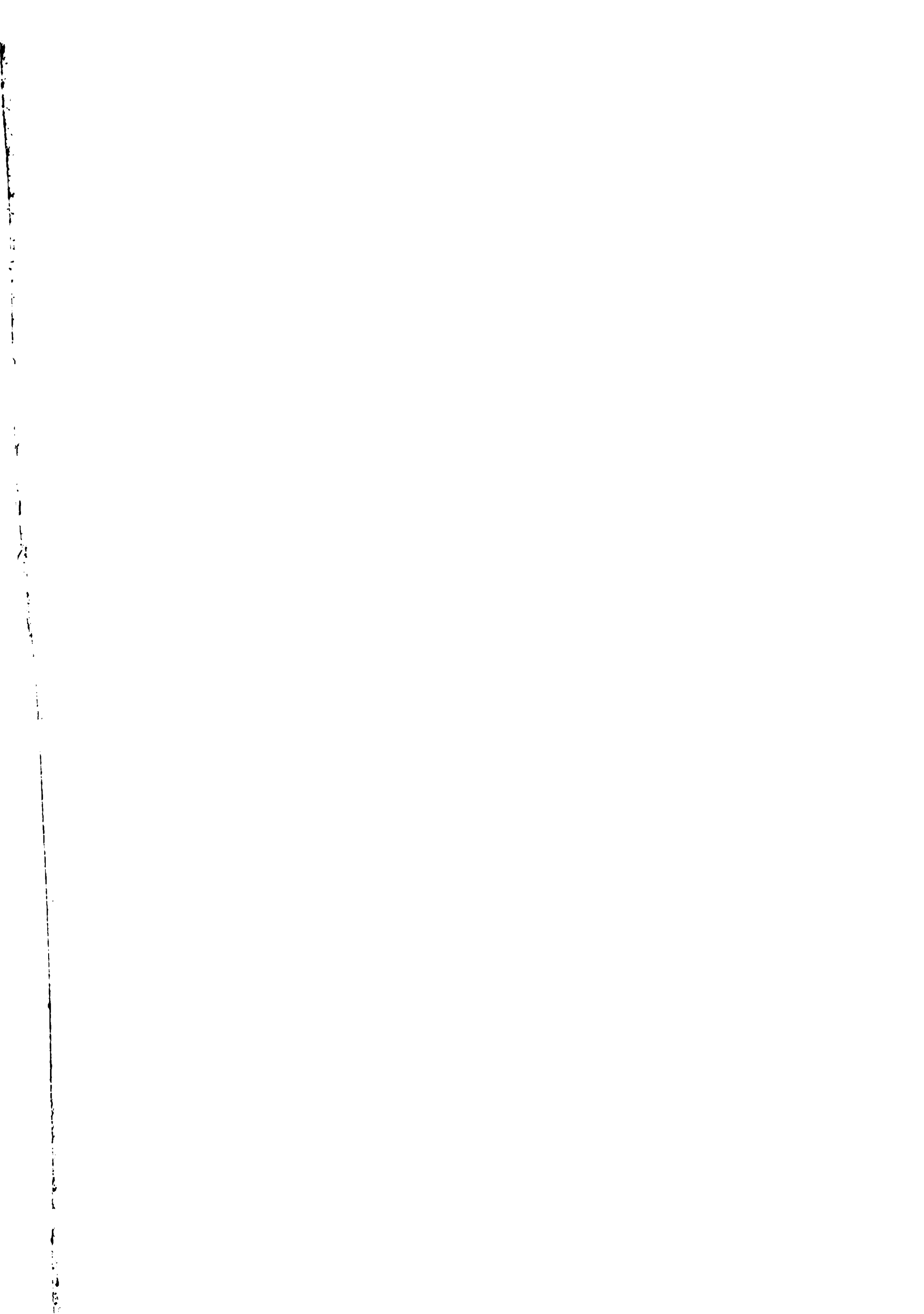
٤ ـ حكم صلاة الجمعة في عصر الغيبة:

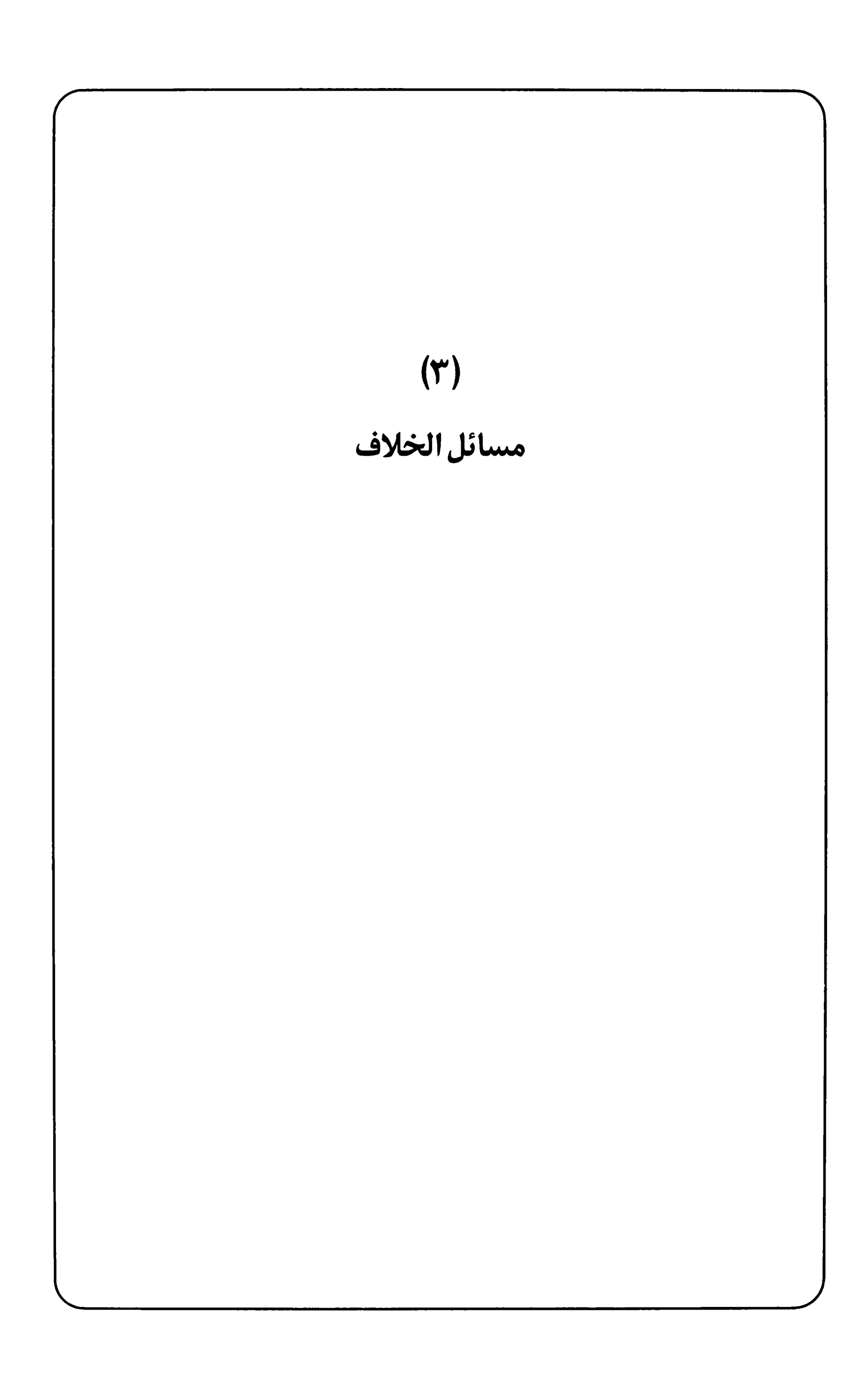
قال الفاضل الهندي: و لا دليل على الفرق بين الظهور و الغيبة حتّى يشترط الإذن عند الظهور دون الغيبة، و لذا يُنسب التحريم إلى السيّد؛ لأنّ السائل في المحمّديّات، و الميّافارقيات سأله: صلاة الجمعة، هل يجوز أن تُصلّى خلف المؤالف و المخالف جميعاً؟ و هل هي ركعتان مع الخطبة تقوم مقام أربع؟

فأجاب: «صلاة الجمعة ركعتان من غير زيادة عليهما، و لا جمعة إلّا مع إمامٍ عادل، أو من نصبه الإمام العادل، فإذا عُدم ذلك صُلّيت الظهر أربع ركعات»[1].

---

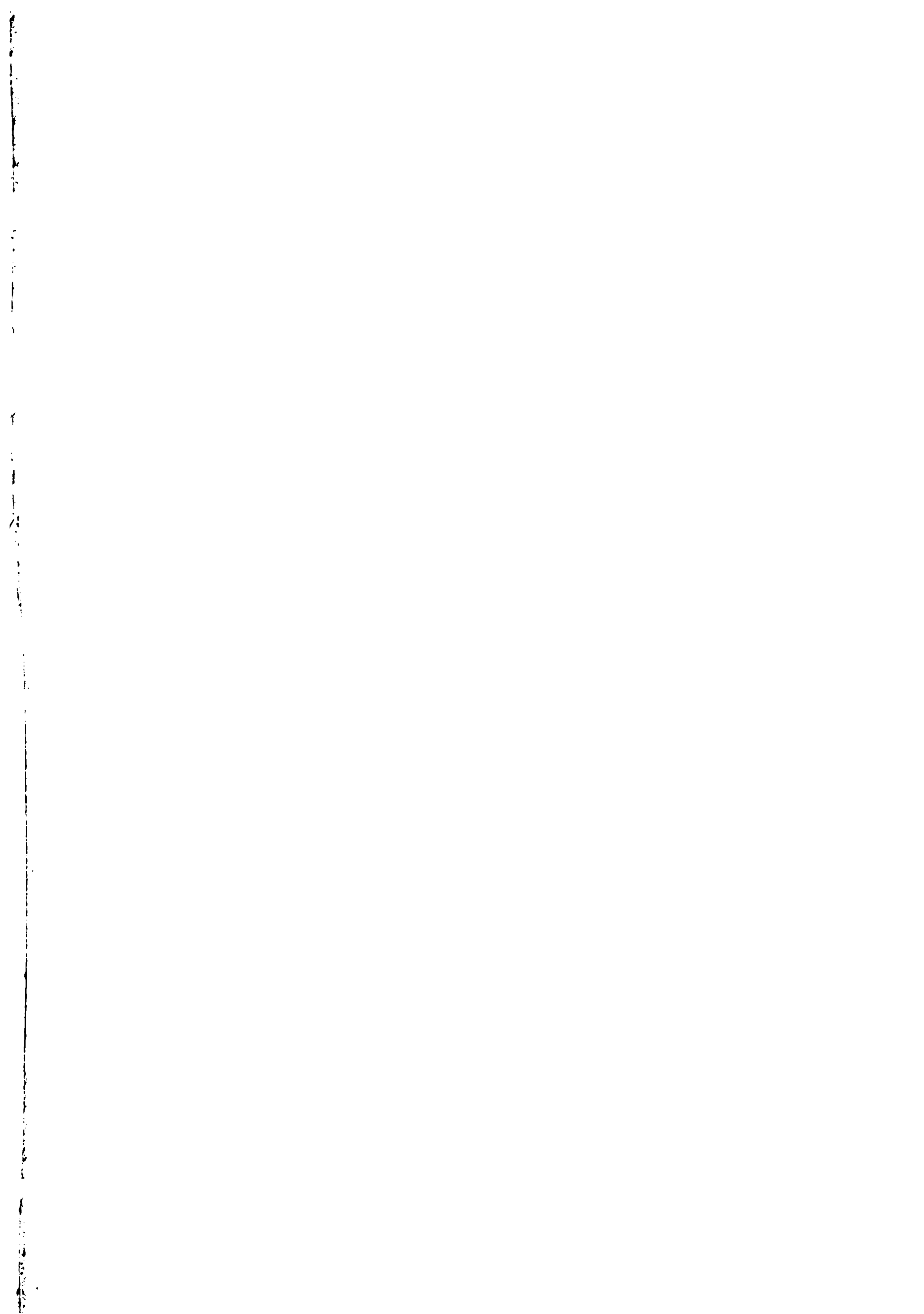
١. كشف اللثام، ج ٤، ص٢٢٣.





(٣)

مسائل الخلاف



مقدّمة

يعتبر علم الخلاف أو الخلافيّات من العلوم التي اهتمّ بها المسلمون منذ القِدم، فقد أُلّفت كتبٌ كثيرة مختصرة و مفصلة في هذا المجال.

و علم الخلاف و إن كان اسمه عامّاً يشمل كلّ خلافٍ في أيّ علم، إلّا أن هذا الاصطلاح اختصّ بعلم الفقه، فصار عِلماً مختصّاً بالخلافات التي دارت بين الفقهاء فقط.

و يتمّ في هذا العلم إبراز عضلات الفقيه، حيث يقوم عادةً بطرح قوله أو قول المذهب الذي ينتمي إليه و أقوال الفقهاء الآخرين و المذاهب الأُخرى، ثمّ يحاول أن يحاكم بين أدلّة هذه الأقوال مرجّحاً القول الذي ذهب إليه هو أو مذهبه.

و هذه الميزة تفرضُ على الفقيه التوفّرَ على معرفة أقوال الفقهاء و المذاهب و أدلّتهم بصورةٍ دقيقةٍ، كما تفرض عليه امتلاك المقدرة الكاملة لتقديم القول الذي تبنّاه على تلك الأقوال، و هو يتطلّب الإلمام بمختلف أساليب الاستدلالات الفقهيّة بصورة عميقة.

إنّ النقطة الآنفة الذكر ـ أي التمكّن من محاكمة مختلف الآراء و الأقوال و تقديم الأرجح منها ـ هي المائز الأساس بين علم الخلاف و بين ما يُعرف اليوم بالدراسات المقارنة، و التي منها علم الفقه المقارن، حيث تكتفي الدراسات المقارنة عادةً بالمقارنة الصرفة بين الأقوال و الأدلّة، من دون البتّ

و إعطاء رأيٍ نهائيٍّ حول المسألة، خلافاً لعلم الخلاف، فإنّ الباحث في هذا العلم يحاول أن ينتصر للرؤية التي يذهب إليها، و يرجّحها على باقي الرؤى[١].

و لم يكن فقهاءُ الشيعة الإماميّة بمنأى عن الاهتمام بعلم الخلاف، فقد اهتمّوا بالكتابة في هذا المجال اهتماماً كبيراً، مواكبين بذلك آخر تطوّرات عصورهم، كما هو في سائر المجالات التي طرقوها.

و قد كان لهم سهمٌ و افرٌ في هذا العلم، حيث بادروا إلى وضع الكتب المتعدّدة و التي يصل حجم بعضها إلى عدّة مجلدات، و تمكّنوا من إبداء مقدرة علميّة فائقة على الاستدلال لصالح آرائهم التي أخذوا أُصولها من مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

و قد ظهرت نتيجةً لاهتمام الفقهاء المسلمين بعلم الخلاف قائمةٌ كبيرة من الكتب في هذا المجال، يمكن الاطّلاع على أسمائها في مقدّمات بعض الكتب الخلافيّة[٢]. و الذي يعنينا في هذه المقدّمة المختصرة وضعُ قائمةٍ لأهمّ كتب الخلاف التي ألّفها علماء الإماميّة، و إليك قائمة بأهمّ الجهود التي بذلوها في هذا المجال:

١ ـ الإعلام بما اتّفقت عليه الإماميّة من الأحكام، للشيخ المفيد(ت ٤١٣هـ)، و هي رسالة مختصرة بيّن فيها الشيخ المفيد المسائل التي اتّفق فيها الإماميّة، و اختلفوا فيها مع باقي المذاهب.

٢ ـ الانتصار، للشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، و فكرته تشبه فكرة رسالة الإعلام المتقدّمة، إلّا أنّه أوسع تفصيلاً منها بكثير، حيث قام الشريف المرتضى في هذا الكتاب بعرض اتّفاقات الإماميّة و ما انفردت به في مقابل آراء المذاهب الأُخرى.

---

١. انظر: الأُصول العامة للفقه المقارن، ص٩، و يوجد في هذا الكتاب تعريف آخر للفقه المقارن، فراجع.

٢. انظر مقدّمة الأستاذ كاظم مدير شانَجي على كتاب المؤتلف من المختلف، ج١، ص١١.

٣ ـ الناصريات، للشريف المرتضى أيضاً (ت ٤٣٦ هـ)، و هو كتابٌ مقارن بين الفقه الإمامي و الزيدي، حيث قارن فيه الشريف المرتضى بين آراء الإماميّة، و آراء أحد كبار أعلام الزيديّة، و هو الناصر الأُطروش.

٤ ـ مسائل الخلاف، للشريف المرتضى أيضاً، و هو الذي نحاول تجميع ما تبقّى من فصوله هنا، و سيأتي الكلام عنه بعد قليل إن شاء اللّٰه تعالى.

٥ ـ الخلاف، للشيخ الطوسيّ (ت ٤٦٠هـ)، و هو أشهر ما كتب في علم الخلاف عند الإماميّة، فهو موسوعة فقهيّة مفصّلة في فقه الخلاف، حيث قام الشيخ فيه بالمقارنة بين آراء الإماميّة و سائر المذاهب الإسلاميّة، و استدلّ عادةً بالإجماع، و هو بذلك يشبه في أُسلوبه رسالة الإعلام، و كتاب الانتصار المتقدمَين.

٦ ـ المؤتلف من المختلف، للشيخ أبي علي الطبرسي (ت ٥٤٨ هـ)، و هو تهذيبٌ لكتاب الخلاف للشيخ الطوسيّ.

٧ ـ تلخيص الخلاف، للشيخ مُفْلح بن الحسن الصيمري (ت حدود سنة ٩٠٠)، و هو تلخيص لكتاب الخلاف للشيخ الطوسيّ.

٨ ـ جامع الخلاف و الوفاق، بين الإماميّة و بين أئمّة الحجاز و العراق، لعليّ بن محمّد القمّي السبزواري، من أعلام القرن السابع، و هذا الكتاب لم يكتفِ بذكر الخلاف بين المذاهب، بل أشار إلى مواطن الوفاق أيضاً، و اقتصر على ذكر آراء الإماميّة و الشافعيّة و الحنفيّة.

٩ ـ المعتبر في شرح المختصر، للمحقّق الحلّي (ت ٦٧٦ هـ)، و هو موسوعة فقهيّة ناقصة تعرّض فيها المؤلّف لآراء الآخرين، و انتصر لرأيه.

١٠ ـ تذكرة الفقهاء، للعلامة الحلّي (ت ٧٢٦هـ)، و هو موسوعة فقهيّة مفصلّة، لكنّها ناقصة أيضاً، حيث تنتهي بكتاب النكاح.

١١ ـ منتهى المطلب في تحقيق المذهب، للعلّامة الحلّي أيضاً، و هي موسوعة

أُخرى مفصّلة و ناقصة أيضاً، و قد أبدى العلّامة في الموسوعتَيْن الأخيرتَيْن مقدرة فائقة على طرح الآراء الفقهيّة، و مناقشتها، و الانتصار لرأيه.

و يمكن أن نعد من جهود المعاصرين في هذا المجال:

١ ـ الفقه على المذاهب الخمسة، للشيخ محمّد جواد مغنية (ت ١٤٠٠هـ)، حيث قام بعرض آراء الفقهاء من المذاهب السنيّة الأربعة المعروفة و مقارنتها مع الفقه الإمامي. و لم يتعرّض إلى ذكر الاستدلالات، بل اكتفى بعرض الآراء فقط.

٢ ـ موسوعة الفقه الإسلاميّ المقارن: تقوم مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلاميّ وفقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام بإعداد موسوعة مفصّلة قد تتجاوز العشرين مجلّداً أو أكثر، تقوم فيها بالمقارنة بين المذاهب الخمسة المتقدّمة.

كتاب مسائل الخلاف:

قام الشريف المرتضى بتأليف كتاب مفصّل حول المسائل الخلافية، سمّاه: كتاب مسائل الخلاف، فقد اهتمّ به كثيراً، و أحال إليه في موارد متعدّدة من كتبه، و نقل الكثير من مطالبه في تلك الكتب.

لكن لم يُكتب له إكمال هذا الكتاب، بل بقي ناقصاً، إلّا أنّ ذلك لم يقلّل من أهمّيته، فقد اهتمّ الفقهاء بنقل الآراء المطروحة فيه و الاستشهاد بما جاء فيه أو مناقشته أحياناً. و نخصّ بالذكر من أُولئك الفقهاء، الشيخَ ابن إدريس و المحقّق الحلّي، فقد حفظا لنا فتاوى و نصوصاً متعدّدة من هذا الكتاب الذي لم يُكتب له البقاء، و ضاع فيما ضاع من تراث الإماميّة الكبير.

و الملاحَظ أنّ الأُسلوب المتّبع عادةً في كُتب الخلاف التي ألّفها الإماميّة هو الاعتماد على إجماعاتهم ـ و هي الطريقة التي اعتمدها الشريف المرتضى نفسه في الانتصار ـ، أو روايات أهل البيت عليهم السلام، و لو وجدوا رواية من تراث المذاهب الأُخرى تؤيّد ما ذهبوا إليه؛ احتجّوا بها على الآخرين من باب الإلزام، لا الاعتقاد.

لكن الأُسلوب الذي اتّبعه الشريف المرتضى في كتاب مسائل الخلاف، يختلف عن الأساليب الأُخرى، فهو يعتمد على القياس لإثبات آرائه الفقهيّة!!

إنّ هذا الأُسلوب قد يعتبر غريباً جدّاً؛ فإنّ من مسلّمات الفقه الإمامي هي رفض العمل بالقياس، و اعتباره أُسلوباً غير مَرضيٍّ؛ بأعتبار أنّه يمحق الدين.

ثمّ إنّه يعتمد في هذا الكتاب على أخبار الآحاد التي لا يؤمن بحجّيتها أساساً!! فكيف يحتجّ بشيءٍ لا يؤمن بحجّيته؟!

لكن الحقيقة هي أنّ الشريف المرتضى لم يحاول أبداً الاستدلال بالقياس أو أخبار الآحاد لإثبات حكم ما، و إنّما استدلّ بهما لإلزام الآخرين الذين يُؤمنون بحجّيتهما، يقول الشريف المرتضى بهذا الصدد:

فأمّا ما لا دليل لنا عليه إلّا إجماع طائفتنا خاصّة، فمتى ناظرنا الخصوم و استدللنا عليهم بإجماع هذه الطائفة، دفعوا أن يكون إجماعهم دليلاً، فيحتاج أن نبيّن ذلك بأنّ الإمام المعصوم في جملتهم، و ننقل الكلام إلى الإمامة، و نخرج عن الحدّ الذي يليق بالفقهاء، و تبلغه أفهامهم.

و هذا الذي أحوَجَنا إلى عمل مسائل الخلاف، و اعتمدنا فيها على سبيل الاستظهار على الخصوم في المسائل على القياس و أخبار الآحاد، و إن كنّا لا نذهب إلى إنّهما دليلان في الشرع؛ ليتأتّى مناظرة الخصوم في المسائل من غير خروجٍ إلى أُصول لا يقدرون على بلوغها.

غير أنّ الذي استعملنا في ذلك الكتاب من الاعتماد على القياس و أخبار الآحاد في مناظرة الخصوم في المسائل ممّا يدلّ على صحّة مذاهبنا، و لا يمكننا أن نعتقد له و من أجله هذا المذهب[1].

و قال في كتاب الناصريّات:

و لم نورد فيما اعتمدناه إلّا ما هو طريقٌ للعلم و موجبٌ لليقين، إلّا ما

---

١. رسائل الشريف المرتضى (رسالة: مناظرة الخصوم و كيفيّة الاستدلال عليهم)، ج ٢، ص ١١٩.

استعملناه في خلال ذلك من ذكر الأخبار التي ينقلها الفقهاء، و يتداولونها في كتبهم محتجّين بها دون الأخبار التي تنقلها الشيعة الإماميّة.

و إنّما أوردنا هذه الأخبار و هي و اردة من طريق الآحاد ـ و لا علمَ يحصل عندها بالحكم المنقول ـ على طريق المعارضة للخصوم، و الاستظهار في الاحتجاج عليهم بطرقهم و استدلالاتهم، كما فعلنا مثل ذلك في كتابنا مسائل الخلاف، و إن كنّا قد ضمّنّا في ذلك الكتاب إلى الاحتجاج على المخالفين لنا بأخبار الآحاد الاحتجاجَ عليهم بالقياس على سبيل المعارضة لهم.

فإنّا لا نذهب إلى صحّة القياس في الشريعة، و لا إلى ثبوت الأحكام به، و إنّما تثبت الأحكام عندنا بما يوجب العلم ويثمر اليقين، و قد دللنا على صحّة هذه الجملة في مواضع كثيرة من كتبنا[1].

كما قال في آخر مقدّمة المسائل الموصليات الثالثة مادحاً كتابه مسائل الخلاف، و مبيّناً طريقته الغريبة فيه، و منبّهاً على أنّه ما زال ناقصاً و لم يتمّ:

و اعلم أنّ هذه المسائل التي ذكر انفراد الإماميّة بها، ستوجد مشروحة منصورة بالدلالة و الطرق في كتاب المسائل الخلاف الشرعية التي عملنا منها بعضها، و نحن على تتميمها و تكميلها بمعونة اللّه. فإنّ هذه المسائل ما اعتمدنا في نصرتها على الأدلّة الدالة على صحيحٍ منها، بل أضفنا إلى ذلك مناظرة الخصوم على تسليم أُصولها و مناقضتهم، بأن بيّنّا القياس لو كان صحيحاً، و أخبار الآحاد لو كانت معمولاً عليها على ما يذهبون إليه، لكانت مذاهبنا في الشرعيّات كلّها أولى من مذاهبهم، و أشبه بهذه الأُصول التي عليها يعوّلون، و ركبنا في ذلك مركباً غريباً يمكن معه مناظرة الفقهاء على اختلافهم في جميع مسائل الفقه.

و مَن نظر فيما خرج إلى الآن من هذا الكتاب، علم أنّ المنفعة به عظيمة، و

١. الناصريات، ص٤٤٦.

الطريقة فيه غريبة[1].

و بذلك تمكّن الشريف المرتضى من إبداء مقدرة علميّة فائقة على الاستدلال بالقياس الذي يعتبر من أدلّة الآخرين، و الذي يُفترض أنْ لا يجيد فقهاء الإماميّة الاستدلال به، لرفضهم الشديد له، و اعتبار بطلانه من ضروريّات مذهبهم. لكن الشريف المرتضى تمكّن من الاستدلال بالقياس لصالح فقه الإماميّة، و بذلك كشف لنا عن عبقريّة نادرة خفي أمرها على الكثيرين.

عملنا في الكتاب:

و قد قُمْنا في هذا الكتاب بما يلي:

١ ـ قُمْنا باستخراج جميع ما تبقّى من نصوص و إشارات إلى كتاب مسائل الخلاف بقدر المستطاع، و لا ندّعي الكمال في ذلك.

٢ ـ النصوص التي قُمْنا بتجميعها هنا على قسمين: بعضها يحتوي على نصّ كتاب مسائل الخلاف، و بعضها الآخر يحتوي على نصوص يُحتمل أنّ الكثير ممّا فيها هو من نصوص هذا الكتاب.

و لذلك اضطررنا أحياناً إلى ذكر نصوص مطوّلة بعض الشيء، خاصّة تلك المقتبسة من كتابَي الناصريّات، و الانتصار للشريف المرتضى، و ذلك لوجود احتمال أنّ أكثر ما جاء في هذه النصوص موجودٌ ـ و لو بشكل آخر ـ في كتاب مسائل الخلاف، فإنّ الشريف المرتضى يقول عادةً في نهاية هذه النصوص بأنّه قد استقصى البحث حول المسألة المبحوث عنها بصورة كاملة في كتاب مسائل الخلاف، و يظهر من هذا الكلام أنّ مسائل الخلاف يحتوي على ما جاء في الانتصار، و الناصريّات و زيادة، و لذلك ذكرنا ما في هذين الكتابين من نصوص مطوّلة.

---

١. رسائل الشريف المرتضى (المسائل الموصليات الثالثة)، ج ١، ص ٢١٢. و انظر: رسائل الشريف المرتضى (المسائل التبانيات)، ج ١، ص ٢٧.

كما ذكرنا أقوال فقهاء المذاهب الأُخرى، الموجودة في ضمن تلك النصوص المطوّلة، و ذلك لوجود احتمال كبير أنّها مذكورة أيضاً في كتاب مسائل الخلاف، فإنّه كتاب في الخلاف، و من الطبيعي أن تُذكر فيه أقوال فقهاء المذاهب المختلفة.

٣ ـ قُمْنا بترقيم المسائل المبحوث عنها، و وضعنا عنواناً مناسباً لكلّ مسألة، كما ذكرنا اسمَ ناقل النصّ، مثل ابن إدريس، أو المحقّق الحلّي، أو الشريف المرتضى، فقلنا مثلاً: قال ابن إدريس: ... إلىٰ آخره.

٤ ـ قُمْنا بتخريج الآيات القرآنيّة و الروايات، و لم نستخرج الأقوال إلّا في حالات خاصّة، و ذلك لأنّ الكثير من هذه النصوص ليست عين نصّ مسائل الخلاف، و إنّما هي ـ كما تقدّم في النقطة الثانية ـ نصوصٌ تحتوي على مطالب موجودة في كتاب مسائل الخلاف.

إضافةً إلى أنّه بإمكان القارئ مراجعة التخريجات في المصادر المنقول منها.

مسائل الخلاف

النصوص

حكم الماء الكثير:

۱ ـ قال الشريف المرتضى: ممّا شنّع به على الإماميّة، و ظنّ أنّه لا موافق لهم فيه قولهم: إنّ الماء إذا بلغ كرّاً لم ينجس بما يحلّه من النجاسات.

و هذا مذهبُ الحسن بن صالح بن حي، و قد حكاه عنه في كتابه الموضوع لاختلاف الفقهاء أبو جعفر الطحاوي. و الحجّة في صحّة هذا المذهب الطريقة التي تقدّمت الإشارة إليها دون موافقة ابن حي؛ فإنّ موافقته كمخالفته في أنّها ليست بحجّة، و إنّما ذكرنا وفاقه ليعلم أن الشيعة ما تفرّدت بهذا المذهب كما ظنّوا.

و قد استقصينا الكلام في هذه المسألة فيما أفردناه من الكلام على مسائل الخلاف، و رددنا على كلّ مخالف لنا في هذه المسألة بما يعمّ و يخصّ من أبي حنيفة و مالك و الشافعيّ بما فيه كفاية، و سلكنا معهم أيضاً طريق القياس الذي هو صحيح على أُصولهم، و بيّنا أن القياس إذا صحّ كان شاهداً لنا في هذه المسألة، و ذكرنا ما يروونه و هو موجود في كتبهم و أحاديثهم عن النبي ﷺ أنّه

قال: «إذا بلغ الماء كرّاً، لم يحمل خبثاً[١]»[٢].

ماء البئر:

٢ ـ قال المحقّق الحلّي: في نجاسة البئر بالملاقاة قولان، أظهرهما التنجيس... و قد اختلف قول الشيخ، فقال في النهاية، و المبسوط، و مسائل الخلاف: «ينجس بالملاقاة»، و كذا قال علم الهدى في المصباح، و الخلاف، و جُمل العلم و العمل[٣].

التطهير بالمائعات:

٣ ـ قال المحقّق الحلّي في جواب سؤالٍ حول إزالة النجاسة بالمائعات: و الجواب الحق أنّه لا يجوز إزالة النجاسة بغير الماء المطلق، و إن كان مزيلاً للعين قالعاً للأثر، و هو اختيار شيخنا أبي جعفر في كتبه كلّها.

و ذكر في الخلاف أنّ ذلك مذهب أكثر أصحابنا، و خالف علم الهدى في ذلك، و كذا الشيخ المفيد ... .

و أمّا قول القائل: كيف أضاف السيّد و المفيد ذلك إلى مذهبنا، و لا نصّ فيه. فالجواب: أمّا علم الهدى فإنّه ذكر في الخلاف أنّه إنّما أضاف ذلك إلى مذهبنا؛ لأنّ من الأصل العمل بدليل الأصل ما لم يثبت الناقل.

قال: «و ليس في الشرع ما يمنع من استعمال المائعات في الإزالة و لا ما يوجبها، و نحن نعلم أنّه لا فرق بين الماء و الخلّ في الإزالة، بل ربما كان غير الماء أبلغ، فحكمنا حينئذٍ بدليل العقل»[٤].

---

١. لم نعثر عليه في ما بأيدينا من مصادر، لكن ذكر الجصّاص: «و قال مسروق، و النخعي، و ابن سيرين: إذا كان الماء كرا، لم ينجسه شيء». أحكام القرآن، ج٣، ص ٤٤٠.

٢. الانتصار، ص ٨٤

٣. المعتبر، ج ١، ٥٤ ـ ٥٥.

٤. الرسائل التسع، ص ٢١١ ـ ٢١٦.

كيفيّة تطهير الإناء من سؤر الكلب:

٤ ـ قال الشريف المرتضى: و ممّا انفردت به الإماميّة إيجابهم غسل الإناء من سؤر الكلب ثلاث مرّات، إحداهن بالتراب؛ لأنّ أبا حنيفة لا يعتبر حدّاً في ذلك، و لا عدداً، و يجري عنده مجرى إزالة سائر النجاسات.

و الشافعيّ يوجب سبع غسلات إحداهن بالتراب. و مالك لا يوجب غسل الإناء من سؤر الكلب، و يقول: إنّه مستحب، فإنْ فعله فليكن سبعاً، و هو مذهب داود.

و ذهب الحسن بن حي و ابن حنبل إلى أنّه يغسل سبع مرات، و الثامنة بالتراب.

و قد تكلّمنا على هذه المسألة في مسائل الخلاف بما استوفيناه[1].

كيفيّة التطهير من بول الصبي:

٥ ـ جاء في كتاب فقه الناصر: و بول الصبي الذي لم يطعم نجس كبوله إذا طعم.

و قال الشريف المرتضى: الصحيح في تقرير هذه المسألة أنّه لا خلاف بين العلماء في نجاسة أبوال بني آدم صغيرهم وكبيرهم، و إنّما اختلفوا في بول الصبي قبل أن يطعم، فأوجب قوم فيه الغسل كبول الكبير، و ذهب آخرون إلى أنّ الغسل لا يجب، و إنّما يجب الرشّ و النضح، و من حكى عن الشافعيّ أنّه ليس بنجس، فقد وهم عليه.

و عندنا: أنّ بول الغلام الصغير لا يجب غسله من الثوب، بل يصب عليه الماء صبّاً، فإن كان قد أكل الطعام وجب غسله، و جائز أن يغسل الثوب من بوله على كل حال.

---

١. الانتصار، ص٨٦ ـ ٨٧.

و قال الشافعيّ بمثل مذهبنا، و نصّ على أنّه يكفي فيه الرشّ.

و قال الأوزاعي: لا بأس ببول الصبي ما دام يشرب اللبن و لا يأكل الطعام.

و معنى هذا القول من الأوزاعي أنّه لا بأس بترك غسله، و العدول إلى النضح و الرشّ.

و قال أبو حنيفة، و مالك، و الثوري، و ابن حي: بول الصبي و الصبية كبول الرجل، يجب غسل الجميع، و لم يفرّقوا.

فأمّا الذي يدلّ على نجاسة بول الصبي ما روي عنه عليه السلام من قوله: «استنزهوا عن البول، فإنّ عامة عذاب القبر منه»[1]، و لم يفصّل بين بول الصغير و الكبير. و قوله عليه السلام لعمّار: «إنّما يغسل الثوب من البول و الدم و المني»[2]، و لم يفصل.

و أمّا الذي يدلّ على خفّة بول الرضيع، و جواز الاقتصار على صبّ الماء و النضح فهو إجماع الفرقة المحقّة، و ما رواه أمير المؤمنين عليه السلام عن النبي صلى الله عليه و آله قال: «يغسل من بول الجارية، و ينضح من بول الصبي ما لم يأكل الطعام»[3].

و روت لنا لبابة بنت الحارث: أنّ النبي عليه السلام أخذ الحسينَ بن علي عليه السلام، فأجلسه في حجره فبال عليه.

قالت: فقلتُ له صلى الله عليه و آله: لو أخذت ثوباً، و أعطيتني إزارك لأغسله. فقال عليه السلام: «إنّما يغسل من بول الأنثى، و ينضح على بول الذكر»[4].

و قد استقصينا أيضاً هذه المسألة في مسائل الخلاف غاية الاستقصاء[5].

---

١. سنن الدار قطني، ج ١، ص ١٣٦.

٢. المصدر، ص ١٣٤.

٣. سنن أبي داود، ج ١، ص ٩٣.

٤. سنن ابن ماجة، ج ١، ص ١٧٤.

٥. الناصريّات، ص ٨٨ ـ ٩١.

حكم المني:

٦ ـ قال الشريف المرتضى: و ممّا تفرّدت به الإماميّة القول بأنّ المني نجسٌ، لا يجزئ فيه إلّا الغسل؛ لأنّ أبا حنيفة و إن وافقه في نجاسته، فعنده أنّه يجزيء فرك يابسه، و الشافعيّ يذهب إلى طهارته.

فأمّا ما حكي عن مالك من أنّه يذهب إلى نجاسته و يوجب غسله، فليس ذلك بموافقة للشيعة الإماميّة على الحقيقة؛ لأنّ مالكاً لا يوجب غسل جميع النجاسات، و إنّما يستحبّ ذلك، و الإماميّة توجب غسل المني، فهي منفردةٌ بذلك.

و قد استوفينا أيضاً الكلام على هذه المسألة في مسائل الخلاف، و رددنا على كلّ مخالفٍ لنا فيها بما فيه كفاية، و دللنا على نجاسة المني بقوله تعالى: ﴿وَ يُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّماءِ ماءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَ يُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطانِ﴾[1]، و روي في التفسير: أنّه (جل ثناؤه) أراد بذلك أثر الاحتلام[2].

و الآية دالة من وجهين على نجاسة المني:

أحدهما: أنّ الرجز و الرجس و النجس بمعنى واحد، بدلالة قوله جل ثناؤه: ﴿وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾[3]، و أراد عبادة الأوثان. و في موضع آخر: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثانِ﴾[4].

و الوجه الثاني: أنّه تعالى أطلق عليه اسم التطهير، و التطهير لا يطلق في الشرع إلّا لإزالة النجاسة، أو غسل الأعضاء الأربعة.

واحتججنا عليهم أيضاً بما يروونه عن عمّار بن ياسر رضي الله عنه أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال:

---

١. الأنفال (٨): ١١.

٢. أحكام القرآن، ج٢، ص٤٥٨.

٣. المدّثّر (٧٤): ٥.

٤. الحجّ (٢٢): ٣٠.

«إنّما يغسل الثوب من الدم و البول و المني»[١]، و هذا يقتضي وجوب غسله، و ما يجب غسله لا يكون إلّا نجساً.

و الحجّة الكبرى في نجاسته و وجوب غسله إجماع الإماميّة على ذلك[٢].

حكم دم السمك، و البراغيث، و البق و ما شابه:

٧ ـ قال ابن إدريس: الدم على ضربَيْن: نجسٌ و طاهر، قليله و كثيره، فالطاهر على مذهب أهل البيتعليهم السلام بغير خلافٍ بينهم دم السمك، و البراغيث، و البق، و ما أشبه ذلك ممّا ليس بمسفوح، و هو مذهب أبي حنيفة و أصحابه.

و قال مالك في دم البراغيث: إذا تفاحش غسل، فإن لم يتفاحش لا بأس به.

و قال: يغسل دم السمك و الذباب.

و سوّى الشافعيّ بين الدماء كلّها في النجاسة ...

و على ما اخترناه إجماع أصحابنا و فتاويهم و تصانيفهم، فمنهم السيّد المرتضىرضي الله عنه، يفتي به في مسائل خلافه، و يناظر الخصم عليه[٣].

حكم الوضوء بالأنبذة:

٨ ـ جاء في كتاب فقه الناصر: و لا يجوز الوضوء بشيءٍ من الأنبذة.

و قال الشريف المرتضى: عندنا: أنّ الوضوء بشيءٍ من الأنبذة لا يجوز، لا النيّة منها، و لا المطبوخة، و لا النقيعة. و هو مذهب مالك و الشافعيّ و أبي يوسف و أحمد ابن حنبل و داود.

و أجاز أبو حنيفة التوضؤ بنبيذ التمر المطبوخ الشديد عند عدم الماء.

و قال محمّد بن الحسن: يتوضّأ به و يتيمّم مع فقد الماء، و أوجب الجمع بينهما في السفر.

---

١. تقدّم تخريجه آنفاً.

٢. الانتصار، ص ٩٥ ـ ٩٧.

٣. السرائر، ج ١، ص ١٧٤ ـ ١٧٦.

دليلنا على صحّة مذهبنا ـ مع الاجماع المقدّم ذكره، بل إجماع أهل البيت عليهم السلام ـ قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾[1]، فنقلنا من الماء إلى التراب من غير واسطة.

و أبو حنيفة يخالف هذا الظاهر؛ لأنّه يجعل بينهما واسطة هي النبيذ. و ليس له أن يقول: إنّ في النبيذ ماءاً، فمن وجده كان واجداً للماء، و لا يجوز انتقاله إلى التراب؛ و ذلك أن ليس كلّ شيءٍ كان فيه ماء يطلق اسم الماء عليه؛ لأنّ الخل، و ماء الورد، و سائر المائعات فيها ماء، و لا يُطلق عليها اسم الماء، و يتيمّم مع وجودها.

على أنّه لو تناول النبيذ اسمَ الماء لدخل تحت الآية كدخول الماء المطلق، و وجبت مساواة النبيذ الماء في حكم الآية، و يلزم جواز الوضوء بالنبيذ مع وجود الماء؛ لأنّه جار مجراه، و قد أجمعوا على خلاف ذلك.

على أنّ الأنبذة المُسْكرة عندنا نجسة، و لا يجوز الوضوء بها و هي نجسة، و ما ليس بمُسْكر منها فما دلّ على أنّ المائعات كالخلّ و ما أشبهه لا يجوز الوضوء بها يدلّ على أنّه لا يجوز الوضوء به.

و قد استقصينا في كتابنا مسائل الخلاف بين سائر الفقهاء الكلامَ في أنّه لا يجوز الوضوء بالأنبذة، و تكلّمنا على خبر ليلةِ الجن[2] و وصفناه، فمن

---

١. النساء (٤): ٤٣.

٢. روى البيهقي في سننه بسنده عن عبد الله بن مسعود، قال أتانا رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: «إنّي قد أمرت أن أقرأ على إخوانكم من الجنّ، ليقم معي رجل منكم، و لا يقم معي رجل في قلبه مثقال حبة من خردل من كبر» قال: فقمتُ معه، و معي إداوة من ماء كذا. قال: حتّى إذا برزنا، خط حولي خطة، ثمّ قال: «لا تخرجن منها، فإنّك إنْ خرجت منها لم ترني و لم أرك إلى يوم القيامة».

قال: ثمّ انطلق حتّى توارى عنّي، قال: فلثبت قائماً حتّى إذا طلع الفجر، أقبل قال: «مالي أراك قائماً؟».

قال: قلت: ما قعدت خشية ان أخرج منها.

قال: «أما أنّك لو خرجت منها، لم ترني و لم أرك إلى يوم القيامة. هل معك من وضوء؟».

قلت: لا، قال: «فماذا في الإداوة؟»

قلت: نبيذ، قال: «تمرة حلوة و ماء طيب»، ثمّ توضّأ و أقام الصلاة...». السنن الكبرى، ج ١، ص ٩ ـ ١٠.

أراد الاستقصاء وجده هناك[١].

الطهارة بالماء المستعمل في رفع الحدث:

٩ ـ قال ابن إدريس: و يزيد ما اخترناه وضوحاً ما ذكره السيّد المرتضى‏ في مسائل خلافه عند مناظرته المخالفين في الماء المستعمل في الطهارة الصغرى و الكبرى، قال: «الماء المستعمل عندنا طاهر مطهّر يجوز الوضوء و الاغتسال به، و ذلك مثل أن يجمع الإنسان وضوءه من الحدث أو غسله من الجنابة في إناءٍ نظيف، و يتوضّأ به، و يغتسل به دفعةً أُخرى، بعد أن لا يكون على بدنه شيءٌ من النجاسات».

و استدلّ فقال: «لو كان استعمال الماء يمنع من جواز الطهارة به، لكان ملاقاته لأوّل العضو موجباً لاستعماله، و مانعاً من إجرائه على بقيّة العضو، و هذا يقتضي أن يأخذ لكلّ جزءٍ ماءاً جديداً، فلمّا اتّفقوا على أنّ صبّ أحدنا الماء على رأسه، و إفاضته على بدنه، يجزيه في الطهارة، مع ملاقاته لأوّل جزءٍ من بدنه، دلّ ذلك على أنّ استعمال الماء، لا يمنع من الوضوء به.

فإن قالوا: الماء لا يحكم له بحكم الاستعمال، حتّى يسقط عن جميع العضو و يفارقه، و ما دام على العضو، فليس بمستعمل.

قلنا لهم: لا فرقَ بينكم و بين من قال: و الماء لا يحكم له بحكم الاستعمال، حتّى يسقط عن الأعضاء كلّها، لأنّ حكم الحدث لا يزول، و الطهارة لا تتمّ إلّا بعد غسل كلّها، لأنّها تجري مجرى العضو الواحد في حكم العضو، فإذا جعلتموه مستعملاً في أحد الأعضاء دون جميعها لزمكم أن يكون مستعملاً في بعض العضو».

قال محمّد بن إدريس‏: هذا آخر كلام المرتضى‏[٢].

---

١. الناصريّات، ص ٧٤ ـ ٧٧.

٢. السرائر، ج ١، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

الوضوء بالماء المستعمل[١]:

١٠ ـ جاء في كتاب فقه الناصر: و لا يجوز الوضوء بالماء المستعمل.

و قال الشريف المرتضى: و عندنا: أنّ الماء المستعمل في تطهير الأعضاء و البدن الذي لا نجاسة عليه، إذا جمع في إناء نظيف كان طاهراً مطهّراً، و وافقنا في ذلك الحسن، و النخعي، و الزهري، و الثوري، و مالك، و داود.

و قد قيل: إنّ مالكاً كرهه بعض الكراهيّة.

و قال أبو حنيفة و أصحابه: إنّ الماء المستعمل لا يجوز الوضوء به، و اختلفوا في نجاسته، فقال أبو يوسف: هو نجسٌ.

و روي مثل ذلك عن أبي حنيفة.

و الصحيح من قول أبي حنيفة إنّه طاهرٌ غير مطهّرٍ، و هو قول محمّد بن الحسن.

و قال الشافعيّ: إنّه طاهر، و غير مطهّر أيضاً، و قد حكى عنه عيسى بن أبان أنّه طاهرٌ مطهّر، و ذلك غير معمول عليه.

و الدليل على صحّة مذهبنا الإجماع المقدم ذكره.

و أيضاً قوله تعالى: ﴿وَ يُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّماءِ ماءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ﴾[٢]، و هذا عمومٌ في المستعمل و غيره؛ لأنّ الاستعمال لا يخرجه عن كونه مُنزلاً من السماء.

و أيضاً قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا﴾[٣]، و الواجد للماء المستعمل واجد لما يتناوله اسم الماء.

و أيضاً قوله تعالى: ﴿وَ لا جُنُباً إِلَّا عابِرِى سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾[٤]، فأجاز

---

١. هذا النصّ قريب من النصّ السابق.

٢. الأنفال (٨): ١١.

٣. النساء (٤): ٤٣.

٤. الآية السابقة.

عز و جل الدخول في الصلاة بعد الاغتسال، و من اغتسل بالماء المستعمل يتناوله اسم المغتسِل بلا شبهة.

و لا معنى لخلافِ من يخالف في أنّ إطلاق اسم الماء لا يتناول المستعمل، و يدّعي أنّه بالاستعمال قد خرج عن تناول الاسم له، و ذلك أنّ الوصف للماء بأنّه مستعمل وصف غير مؤثّر فيه، و لا مخرج له من تناوله لاسم الماء المطلق، و يجري في ذلك مجرى الماء المشمّس و المبرّد و المسخّن.

و ممّا يدلّ على أنّ بالاستعمال لم يخرج عن تناول اسم الماء المطلق حتّى يصير في حكم ماء الورد و ماء الباقلاء، أنّه لو شربه من حلف أنّه لا يشرب ماءاً لحنث باتّفاق، ولو شرب ماء الورد لم يحنث.

و قد استقصينا هذه المسألة أيضاً في مسائل الخلاف[1].

المضمضة و الاستنشاق:

١١ ـ جاء في كتاب فقه الناصر: المضمضة و الاستنشاق سنّتان في الوضوء و الغسل جميعاً.

و قال الشريف المرتضى: هذا صحيحٌ، و هو مذهبنا، و مذهب الحسن البصري، و الزهري، و ربيعة، و مالك، و الشافعيّ، و الليث بن سعد، و الأوزاعي.

و ذهب إسحاق ابن راهويه، و ابن أبي ليلى إلى أنّهما واجبان في الوضوء و الغسل معاً.

و ذهب ابن حنبل، و أبو ثور إلى أنّ الاستنشاق واجبٌ فيهما، و المضمضة غير واجبةٍ فيهما.

و قال داود: الاستنشاق واجبٌ في الوضوء دون المضمضة، و لا يجبان في غسل الجنابة.

---

١. الناصريّات، ص ٧٧ ـ ٧٩.

و ذهب الثوري، و أبو حنيفة و أصحابه ـ في بعض الروايات عن الليث بن سعد ـ إلى أنّهما واجبان في الغسل من الجنابة غير واجبين في الوضوء.

و الذي يدلّ على صحّة مذهبنا ـ بعد الاجماع المتقدّم ذكره ـ ما روي عن أُمّ سلمة (رضي اللّه عنها) أنّها قالت: قلت لرسول اللّه ﷺ: إنّي امرأة أشدّ ضفر رأسي، فأنقضه في الغسل من الجنابة؟

فقال ﷺ: «إنّما يكفيك أنْ تحثّي على رأسك ثلاث حثيات من الماء، و تفيضي الماء عليك، فإذا أنت فعلت ذلك فقد طهرت»[1].

فبيّن ﷺ أنّ الإجزاء واقع بغير المضمضة و الاستنشاق.

و أيضاً: إنّ الأصل أنّه لا واجب من هذه الشرعيّات، و إيجاب المضمضة و الاستنشاق شرع، فمن ادّعاه كان عليه الدليل، و لا دليل في ذلك يقطع العذر.

و قد سقط بهذه الجملة ـ إذا تؤمّلت ـ خلافُ كلّ من حكينا خلافه في هذه المسائل، و من أراد الاستقصاء رجع إلى ما أمليناه في مسائل الخلاف، فإنّ الكلام في هذه المسألة مستقصى هناك[2].

اشتراط النية في الوضوء:

١٢ ـ جاء في كتاب فقه الناصر: النيّة شرطٌ في صحّة الوضوء.

و قال الشريف المرتضى: و عندنا: إنّ الطهارة تفتقر إلى نيّة، وضوءاً كانت، أو تيّمماً، أو غسلاً من جنابةٍ، أو حيضٍ، و هو مذهب مالك، و الشافعيّ، و ربيعة، و أبي ثور، و إسحاق ابن راهويه، و داود، و ابن حنبل.

و قال الثوري، و أبو حنيفة، و أصحابه: إنّ الطهارة بالماء لا تفتقر إلى النيّة.

و قالوا جميعاً إلّا زفر: إنّ التيمّم لا بدّ فيه من نيّة.

---

١. صحيح مسلم، ج ١، ص ١٧٨.

٢. الناصريات، ص ١١١ ـ ١١٣.

و قال الحسن بن حي: يجزي الوضوء و التيمّم جميعاً بغير نيّة.

دليلنا ـ بعد الإجماع المقدّم ذكره ـ قوله تعالى: ﴿يا أيُّها الّذينَ آمَنُوا إذا قُمْتُمْ إلَى الصَّلاٰةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...﴾ الآية.[1]

و تقدير الكلام: «فاغسلوا للصلاة»، و إنّما حذف ذكر الصلاة اختصاراً. و هكذا مذهب العرب؛ لأنّهم إذا قالوا: «إذا أردتَ لقاء الأمير فالبس ثيابك»، و «إذا أردتَ لقاء العدو فخذ سلاحك».

و تقدير الكلام: «فالبس ثيابك للقاء الأمير»، و «خذ سلاحك للقاء العدو».

و الغسل لا يكون للصلاة إلّا بالنيّة؛ لأنّ بالنيّة يتوجّه الفعل إلى جهةٍ دون غيرها.

و أيضاً ما روي عن النبيّ ﷺ من قوله: «الأعمال بالنيّات، و إنّما لامرئ ما نوى»[2]، و قد علمنا أنّ الأعمال قد توجد أجناسها من غير نيّة، فوضح أنّ المراد بالخبر أنّها لا تكون قربةً شرعيّةً مجزيةً إلّا بالنيّات.

و قوله عليه السلام: «إنّما لامرئ ما نوى»، يدلّ على أنّه ليس له ما لم ينوِ. هذا حكم اللّغة العربيّة، ألا ترى أنّ القائل إذا قال: «إنّما لك درهم»، فقد نفى أن يكون له أكثر من درهم.

و الذي يدلّ على صحّة ما ذكرناه في لفظة «إنّما» أنّ ابن عبّاس كان يذهب إلى جواز بيع الدرهم بالدرهمَيْن نقداً، و يأبى نسيةً. و خالفه في ذلك وجوهُ الصحابة، و احتجّوا عليه بنهي النبيّ ﷺ عن بيع الذهب بالذهب و الفضّة بالفضّة، فعارضهم بقوله عليه السلام: «إنّما الربا في النسيئة»[3]، فجعل هذا الخبر دليلاً على أنّه لا ربا إلّا في النسيئة.

---

١. المائدة (٥): ٦.

٢. صحيح البخاري، ج ١، ص ٢.

٣. صحيح مسلم، ج ٥، ص ٥٠.

و قول ابن عبّاس حجّة فيما طريقه اللّغة. و بعد فإنّ المخالفين له في هذه المسألة لم يمنعوه عن قوله من طريق اللّغة، بل من جهةٍ غيرها، فدلّ ذلك على ما ذكرناه.

و قد استقصينا هذه المسائل غاية الاستقصاء، و انتهينا فيها إلى أبعد الغايات في مسائل الخلاف[1].

كيفيّة غسل اليدين:

١٣ ـ قال الشريف المرتضى: و ممّا انفردت به الإماميّة الابتداء في غسل اليَديْن للوضوء من المرافق، و الانتهاء إلى أطراف الأصابع، و في أصحابنا من يظنّ وجوب ذلك حتّى أنّه لا يجزي خلافه، و قد ذكرت في كتاب مسائل الخلاف، و في جواب مسائل أهل الموصل الفقهيّة: إنّ الأولى أن يكون ذلك مسنوناً و مندوباً إليه، و ليس بفرض حتمٌ؛ فقد انفردت الشيعة على كلّ حالٍ بأنّه مسنونٌ على هذه الكيفيّة، و باقي الفقهاء يقولون: هو مخيّرٌ بين الابتداء بالأصابع و بين الابتداء بالمرافق... .

و قد بيّنا في مسائل الخلاف، و في جواب أهل الموصل إبطال استدلالهم بقوله تعالى: ﴿إِلَى الْمَرَافِقِ﴾[2]، و أنّه (جل ثناؤه) جعلها غايةً لا ابتداءً.

و قلنا: إنّ لفظة «إلى» قد تكون بمعنى الغاية، و قد تكون بمعنى «مع»، و هي في الأمرَيْن حقيقة.

و استشهدنا بقوله تعالى: ﴿وَ لاٰ تَأْكُلُوا أَمْوٰالَهُمْ إِلىٰ أَمْوٰالِكُمْ﴾[3]، و قوله جلّ و عزّ: ﴿مَنْ أَنْصٰارِي إِلَى اللّٰهِ﴾[4]، و بقول أهل اللسان العربيّ: «وليَ فلان الكوفة إلى

---

١. الناصريات، ص١٠٨ ـ ١١١.

٢. المائدة (٥): ٦.

٣. النساء (٤): ٢.

٤. آل عمران (٣): ٥٢.

البصرة»، و المراد بلفظه «إلى» في هذا كله معنى «مع».

و استشهدنا على ذلك بكثير من أشعار العرب، وأجبنا عن سؤال من يسأل فيقول: إذ احتملت لفظة «إلى» المعنَيَيْن معاً، فمن أين لكم أنّها في الآية بمعنى «مع» دون ما ذكرناه من الغاية؟

بأن قلنا: الآية استدلالُ المخالف علينا لا دليلنا عليه، و يكفي في كسره أن نبيّن احتمال اللفظة للأمرين، و أنّها ليست بخالصة لأحدهما.

و قلنا أيضاً: لو كانت لفظة «إلى» في الآية تفيد الغاية، لوجب الابتداء من الأصابع و الانتهاء إلى المرافق، و لم يجز خلافه؛ لأنّ أمره على الوجوب، و قد أجمعوا على أنّ ذلك ليس بواجب، فثبت أنّ المراد باللفظة في الآية معنى «مع»[1].

مسح الأذنين في الوضوء:

١٤ ـ قال الشريف المرتضى: و ممّا انفردت به الإماميّة القول بأنّ مسح الأُذنَيْن أو غسلهما غير واجبٍ و لا مسنونٍ، و أنّه بدعةٌ، و باقي الفقهاء على خلاف ذلك.

و هذه المسألة أيضاً ممّا تكلّمنا عليه في مسائل الخلاف و استوفيناه.

و حجّتنا فيها هي الإجماع الذي تقدّم.

و يمكن أن يُقال: من المعلوم أنّه إذا ترك مسح أُذنَيْه فليس بعاصٍ، و لا مبدع عند أحد من الأُمّة، و متى مسحهما كان عند الشيعة مبدعاً عاصياً، فالأحوط هجر ما يخاف المعصية في فعله، و لا يخاف التبعة في تركه[2].

مقدار ما يُمسح من الرأس:

١٥ ـ قال المحقّق الحلّي: و يجب مسح مقدّم الرأس ببقيّة البلل بما يسمّى مسحاً. و قيل: أقله ثلاث أصابع.

---

١. الانتصار، ص ٩٩ ـ ١٠١.

٢. المصدر، ص ١٠٥.

أمّا وجوب مسح الرأس فعليه إجماع المسلمين، و لقوله تعالى: ﴿وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾[١].

و أمّا اختصاص مقدّم الرأس بالمسح، فعليه إجماعُ الأصحابِ خلافاً للجمهور ... و أمّا أنّه يجزي ما يسمى مسحاً، فهو الذي ذكره الشيخ؊ في المبسوط قال: «ولا يتحدّد بحدٍّ»، و قال في مسائل الخلاف: «إنّ الأفضل ما يكون مقدار ثلاث أصابع مضمومة، و في إحدى الروايتين عن أبي حنيفة: يجب مقدار ثلاث»، و به قال علم الهدى ؊ في مسائل الخلاف.

و قال علم الهدى؊ في المصباح بالاستحباب[٢].

١٦ ـ و قال العلّامة الحلّي: و روى الشيخ عن حمّاد بن عيسى بإسنادٍ صحيح، عن بعض أصحابه، عن أحدهماﻹ: في الرجلِ يتوضّأ و عليه العمامة؟

قال: «يرفع العمامة قدر ما يدخل أصبعه فيمسح على مقدم رأسه»[٣].

و هذا الحديث و إن كان مرسلاً إلّا أنّ الأصل يعضده.

على أنّ ابن يعقوب رواه في كتابه، عن حمّاد، عن الحسين، عن أبي عبد الله؈[٤]، و رواه السيّد المرتضى في الخلاف[٥]، عن حمّاد، عن أبي عبد الله؈.

و الحاصل أنّ حمّاد أرسله تارةً، و أسنده أُخرى، فيكون حكمه حكم

---

١. المائدة (٥): ٦.

٢. المعتبر، ج ١، ص ١٤٤ ـ ١٤٥؛ روض الجنان، ص ٣٣. و قال الشهيد الأوّل: «و الصدوق حده أن يمسح بثلاث أصابع مضمومة، و أوجبها المرتضى في الخلاف». ذكرى الشيعة، ج ٢، ص ١٣٦. و إنّما نقلنا عبارة الشهيد لأنّه صرّح بذهاب الشريف المرتضى إلى الوجوب.

٣. الاستبصار، ج ١، ص ٦٠.

٤. الكافي، ج ٣، ص ٣٠.

٥. الظاهر أنّ نقل الرواية لا يعني تبنّي مضمونها، فإنّه قد تقدّم في النصّ السابق أنّ الشريف المرتضى قد اختار في مسائل الخلاف المسحَ بثلاث أصابع.

الروايتَيْن، فيُعمل بالمسند[١].

تعيّن مسح الرجلين في الوضوء:

١٧ ـ قال الشريف المرتضى: و ممّا انفردت به الإماميّة القول بوجوب مسح الرجلين على طريق التضييق، و من غير تخيير بين الغسل و المسح، على ما ذهب إليه الحسن البصري، و محمّد بن جرير الطبري، و أبو علي الجبّائي، و كأنّ إيجاب المسح تضييقاً من غير بدل يقوم مقامه هو الذي انفردت به في هذه الأزمنة؛ لأنّه قد روي القول بالمسح عن جماعةٍ من الصحابة و التابعين كابن عبّاس رضي الله عنه و عكرمة و أنس و أبي العالية و الشعبي، و غيرهم.

و هذه المسألة ممّا استقصينا الكلام عليها في مسائل الخلاف، و بلغنا فيها أقصى الغايات، و انتهينا في تفريع الكلام و تشعيبه إلى ما لا يوجد في شيءٍ من الكتب، غير أنّا لا نخلي هذا الموضع من جملة كافية.

و الذي يدلّ على صحّة مذهبنا في إيجاب المسح دون غيره ـ مضافاً إلى الإجماع الذي عوّلنا في كلّ المسائل عليه ـ قوله جلّ و عزّ: ﴿يا أيُّها الَّذينَ آمَنُوا إذٰا قُمْتُمْ إلَى الصَّلاٰةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أيْدِيَكُمْ إلَى الْمَرٰافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَ أرْجُلَكُمْ إلَى الْكَعْبَيْنِ﴾[٢]، فأمر بغسل الوجوه، و جعلَ للأيدي حكمها في الغسل بواو العطف، ثمّ ابتدأ جملة أُخرى، فقال: ﴿وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ فأوجبَ بالتصريح للرؤوس المسح، و جعل للأرجل مثل حكمها بالعطف، فلو جاز أن يخالف بين حكم الأرجل و الرؤوس في المسح، جاز أن يخالف بين حكم الوجوه و الأيدي في الغسل؛ لأنّ الحال واحدة.

و قد أجبنا عن سؤال مَن يسألنا فيقول: ما أنكرتم أنّ الأرجل إنّما انجرّت

---

١. منتهى المطلب، ج٢، ص٤٦ ـ ٤٧.

٢. المائدة (٥): ٦.

بالمجاورة، لا لعطفها في الحكم على الرؤوس بأجوبة:

منها: أنّ الإعراب بالمجاورة شاذٌّ نادر، ورد في مواضع لا يلحق بها غيرها، و لا يُقاس عليها سواها بغير خلافٍ بين أهل اللّغة، و لا يجوز حمل كتاب اللّٰه تعالى على الشذوذ الذي ليس بمعهودٍ و لا مألوف.

و منها: أنّ الإعراب بالمجاورة عند من أجازه إنّما يكون مع فقد حرف العطف، و أي مجاورة تكون مع وجود الحائل؟ و لو كان ما بينه و بين غيره حائل مجاوراً، لكانت المفارقة مفقودة، و كلّ موضعٍ استشهد به على الإعراب بالمجاورة مثل قولهم: «جُحْرُ ضَبٍّ خَرِبٍ»، و «كبيرُ أُناسٍ في بجادٍ مزملِ[1]»، لا حرف فيه حائل بين ما تعدى إليه إعراب من غيره للمجاورة.

و منها: أنّ الإعراب بالمجاورة إنّما استُعمل في الموضع الذي ترتفع فيه الشبهة، و يزول اللَّبْس في الأحكام، ألا ترى أن أحداً لا يشتبه عليه أن لفظة «خرب» من صفات الجُحر لا الضبّ، و أنّ إلحاقها في الإعراب بها لا يوهم خلاف المقصود، و كذلك لفظة «مزمل» لا شبهة في أنّها صفة الكبير، لا صفة البجاد، و ليس كذلك الأرجل؛ لأنّه من الجائز أن تكون ممسوحة كالرؤوس، فإذا أُعربت بإعرابها للمجاورة و لها حكم الأيدي في الغسل، كان غاية اللَّبْس و الاشتباه، و لم تَجْرِ بذلك عادة القوم.

و منها ـ و لم نذكر هذا الوجه في مسائل الخلاف[2] ـ: أنّ محصّلي أهل النحو و محقّقيهم نَفَوا أن يكونوا أعربوا بالمجاورة في موضعٍ من المواضع، و تأوّلوا الجرّ في «جُحْرُ ضَبٍّ خَرِبٍ» على أنّهم أرادوا: «خربَ جُحرُه»، و «كبيرُ أُناسٍ في بجادٍ مزملِ»: كبيره. و يجري ذلك مجرى (مررتُ برجل حسن وجهه).

---

١. البجاد: الكساء من أكسية العرب مخطط. مجمع البحرين، ج ١، ص ١٥٤.
و المزمل: الملفوف. المحرّر الوجيز، ج ٥، ص ٣٨٦.

٢. و يظهر منه أنّه قد ذكر الوجوه السابقة في مسائل الخلاف.

و قد بيّنا أيضاً في مسائل الخلاف بطلان قول من ادّعى أنّ الغسلَ الخفيفَ يسمّى مسحاً ـ و حُكي ذلك عن أبي زيد الأنصاري ـ من وجوهٍ كثيرة، أقواها: أنّ فائدة اللفظتَيْن في الشريعة مختلفة و في اللّغة أيضاً، و قد فرّق اللّهُ تعالى في آية الطهارة بين الأعضاء المغسولة و الممسوحة، و فصّل أهل الشرع بين الأمرين، فلو كانتا متداخلتين لما كان كذلك. و حقيقة الغسل توجب جريان الماء على العضو، و حقيقة المسح تقتضي إمرار الماء من غير جريان، فالتنافي بين الحقيقتَيْن ظاهرٌ؛ لأنّه من المحال أن يكون الماءُ جارياً سائلاً، و غير سائلٍ و لا جارٍ في حالٍ واحدة.

و قد بيّنا في مواضعَ كثيرةٍ من كلامنا أنّ المسح يقتضي إمرار قدرٍ من الماء بغير زيادةٍ عليه، فلا يدخل أبداً في الغسل.

و من قويّ ما أبطل هذه الشبهة أنّ الأرجل إذا كانت معطوفة على الرؤوس، و كانت الرؤوس بلا خلاف فرضُها المسح الذي ليس بغسل على وجه من الوجوه، فيجبُ أن يكون حكم الأرجل كذلك؛ لأنّ العطف مقتضٍ للمسح و كيفيته.

و قد بيّنا أيضاً في مسائل الخلاف أنّ القراءةَ في ﴿الأرْجُل﴾ بالنصب لا تقدح في مذهبنا، فإنّها توجب بظاهرها المسح في الرجلين كإيجاب القراءة بالجرّ؛ لأنّ موضع ﴿بِرُءُوسِكُمْ﴾ موضع نصب بإيقاع الفعل، و هو قوله جلّ ثناؤه: ﴿وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾، و إنّما جُرّت «الرؤوس» بالباء الزائدة، فإذا نصبنا «الأرجل»، فعلى الموضع لا على اللفظ. و أمثلة ذلك في الكلام العربي أكثر من أن تحصى، يقولون: «لست بقائم و لا قاعدا»، و أنشدوا:

مُعَاوِيَ إنّنَا بَشَرٌ فَاسْجِح فَلَسْنَا بِالجِبَالِ وَ لاَ الحَدِيْداً

فنصبَ على الموضع.

و نظيره: «إنّ زيداً في الدار و عمرو»، فيرفع عمرو على موضع «إنّ»، و ما عملت فيه؛ لأنّ ذلك موضع رفع. و مثله: «مررت بزيدٍ و عَمْراً»، و «ذهبت إلى

خالد و بكرا»، و قال الشاعر:

جِئْنِي بِمِثْلِ بَنِي بَـدْرٍ لِقَوْمِهِمُ ... أَوْ مِثْلَ إِخْوَةِ مَنْظُوْرِ بْنِ سَـيَّارِ

و لمّا كان معنى «جئني»: «هاتِ و أعطني و أحضرني مثلهم»، جاز العطف بالنصب على المعنى، و هذا أبعد ممّا قلناه في الآية.

و بيّنا أنّ نصب «الأرجل» عطفاً على الموضع أولى من أن نعطفها على «الأيدي و الوجوه»؛ لأنّ جعل التأثير في الكلام القريب أولى من جعله للبعيد، و لأنّ الجملة الأُولى المأمور فيها بالغسل قد نقضت و بطل حكمها باستئناف الجملة الثانية، ولا يجوز بعد انقطاع حكم الجملة الأُولى أن يعطف عليها.

و يجري ذلك مجرى قولهم: «ضربتُ زيداً و عَمْراً، و أكرمتُ خالداً و بِشْراً»، إن ردّ بشر في الإكرام إلى خالد هو وجه الكلام الذي لا يجوز غيره، و لا يسوغ ردّه إلى الضرب الذي قد انقطع حكمه.

على أنّ ذلك لو جاز لترجّح ما ذكرناه ليتطابق معنى القراءتين و لا يتنافيان.

و تحديد طهارة الرجلين لا يدلّ على الغسل كما ظنّه بعضهم، و ذلك أنّ المسح فعل قد أوجبته الشريعة كالغسل، فلا ينكر تحديده كتحديد الغسل، و لو صرّح تعالى فقال: ﴿وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَ أرْجُلَكُمْ إلَى الْكَعْبَيْنِ﴾، لم يكُ منكراً.

فإن قالوا: تحديد اليدَيْن لما اقتضى الغسل، فكذلك تحديد طهارة الرجلين يقتضي ذلك.

قلنا: لم نوجبْ في اليدين الغسل للتحديد، بل للتصريح بغسلهما، و ليس ذلك في الرجلين.

و قولهم: عطف المحدود على المحدود أولى و أشبه بترتيب الكلام، ليس بمعتمدٍ؛ لأنّ الأيدي معطوفة و هي محدودة على الوجوه و ليست في الآية محدودة، فألا جاز عطف «الأرجل» و هي محدودة على «الرؤوس» التي ليست بمحدودة.

و هذا الذي ذهبنا إليه أشبه بالترتيب في الكلام؛ لأنّ الآية تضمّنت ذكر عضوٍ مغسولٍ غير محدود و هو الوجه، و عطف عليه مغسولاً محدوداً و هما اليدان، ثمّ استأنف ذكر عضوٍ ممسوحٍ غير محدودٍ و هو الرأس.

فيجبُ أن تكون الأرجل ممسوحة و هي محدودة معطوفة عليه دون غيره؛ لتتقابل الجملتان في عطف مغسول محدود على مغسول غير محدود، و في عطف ممسوح محدود على ممسوح غير محدود.

فإنْ عارضوا بما يروونه عن النبيّ صلى الله عليه وآله من الأخبار التي يقتضي ظاهرها غسل الرجلين كروايتهم عنه صلى الله عليه وآله أنّه توضّأ مرّة مرّة، و غسل رجلَيْه، و قال: «هذا وضوءٌ لا يقبل اللّٰه الصلاة إلّا به»[1]. و في خبرٍ آخر: «أحسنوا الوضوء و أسبغوا الوضوء»[2]. و في خبرٍ آخر: «ويل للأعقاب من النار»[3]. و في خبرٍ آخر أنّه أمر بالتخليل بين الأصابع[4].

فالكلام على ذلك أنّ جميع ما رووه أخبار آحاد لا توجب علماً، و أحسن أحوالها أن توجب الظنّ، و لا يجوز أن يرجع عن ظواهر الكتاب المعلومة بما يقتضي الظنّ. و بعد فهذه الأخبار معارضة بأخبار مثلها تجري مجراها في ورودها من طرق المخالفين لنا، و توجد في كتبهم و فيما ينقلونه عن شيوخهم، و نترك ذكر ما ترويه الشيعة و تنفرد به في هذا الباب، فإنّه أكثر عدداً من الرمل و الحصى. و متى عارضناهم بأخبارنا قالوا: ما نعرفها و لا رواها شيوخنا، و لا وجدت في كتبنا.

فليت شعري، كيف يلزمونا أن نترك بأخبارهم ظواهر القرآن، و نحن لا نعرفها، و لا رواها شيوخنا، و لا وجدت في كتبنا، و لا يجيزون لنا أن نعارض

---

١. سنن ابن ماجة، ج ١، ص ١٤٥.
٢. كنز العمّال، ج ٧، ص ٥١١.
٣. صحيح البخاري، ج ١، ص ٢١.
٤. سنن أبي داود، ج ١، ص ٣٩.

أخبارهم التي لا نعرفها بأخبارنا التي لا يعرفونها، فهل هذا إلا محض التحكّم؟!!

فمن أخبارهم ما يروونه عن النبيّ ﷺ: أنّه بال على سباطة قومٍ [قائماً]، و مسح على قدمَيْه و نعلَيْه[1].

و روي عن ابن عبّاس: أنّه وصفَ وضوءَ رسول اللّٰه ﷺ، فمسح على رجليه[2].

و قد روي عنه أنّه قال: «إنّ كتاب اللّٰه تعالى أتى بالمسح، و يأبى الناس إلّا الغسل»[3].

و روي عنه أيضاً أنّه قال: «غسلتان و مسحتان»[4].

و روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «ما نزل القرآن إلّا بالمسح»[5].

و الأخبار الواردة من طرقهم في هذا المعنى كثيرة، و هي معارضة لأخبار الغسل، و مسقطة لحكمها.

و قد بيّنا في مسائل الخلاف الكلام على هذه الأخبار بياناً شافياً، و قلنا: إنّ قوله عليه السلام: «ويل للأعقاب من النار» مجملٌ لا يدلّ على وجوب غسل الأعقاب في الطهارة الصغرى دون الكبرى، و يحتمل أنّه و عيد على ترك غسل الأعقاب في الجنابة.

و قد روى قومٌ: أنّ أجلاف الأعراب كانوا يبولون و هم قيام، فيترشّش البول على أعقابهم و أرجلهم، فلا يغسلونها، و يدخلون المسجد للصلاة، فكان ذلك سبباً لهذا الوعيد.

و قلنا أيضاً: إنّ الأمر بإسباغ الوضوء و إحسانه لا يدلّ على وجوب غَسلٍ و لا مسحٍ في الرجلين، و إنّما يدلّ على فعل الواجب من غير تقصيرٍ عنه و لا إخلالٍ

---

١. المعجم الكبير، ج ٢٠، ص ٤٠٥ ـ ٤٠٦؛ سنن أبي داود، ج ١، ص ١٤.
٢. تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٦٣.
٣. سنن ابن ماجة، ج ١، ص ١٥٦.
٤. جامع البيان، ج ٦، ص ١٧٥.
٥. تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٦٣.

به، و قد علمنا أن هذا القول منه (صلوات اللّٰه عليه) غير مقتضٍ وجوبَ غسل الرأس بدلاً من مسحه، بل يقتضي فعل الواجب من مسحه من غير تقصير، فكذلك الرجلان.

و قلنا: إنّ الأمر بتخليل الأصابع لا بيان فيه على أنّه تخليل لأصابع الرجلَيْن أو اليدَيْن، و نحن نوجب تخليل أصابع اليدين، و القول محتملٌ لذلك، فلا دلالة فيه على موضع الخلاف[1].

حدّ مسح الرجلين:

١٨ ـ قال الشريف المرتضى: و ممّا انفردت به الإماميّة القول بأنّ مسح الرجل هو من أطراف الأصابع إلى الكعبين، و الكعبان هما العظمان الناتئان في ظهر القدم عند معقد الشراك، و وافقهم محمّد بن الحسن صاحب أبي حنيفة في أنّ الكعب ما ذكرناه، و إن كان يوجب غسل الرجلين إلى هذا الموضع.

و الدليل على صحّة هذا المذهب ـ مضافاً إلى الإجماع الذي تقدّم ذكره ـ: أنّ كلّ من أوجب من الأُمّة في الرجلَيْن المسح دون غيره يوجب المسح على الصفة التي ذكرناها، و أنّ الكعب هو الذي في ظهر القدم، فالقول بخلاف ذلك خارجٌ عن الإجماع.

و أيضاً فإنّ دخول الباء في «الرؤوس» يقتضي التبعيض؛ لأنّ هذه الباء إذا دخلت و لم تكن لتعدية الفعل إلى المفعول، فلا بدّ لها من فائدةٍ و إلّا كان إدخالها عبثاً، و الفعلُ متعدٍّ بنفسه فلا حاجة به إلى حرفٍ متعدٍّ، فلابدّ من وجهٍ يخرج إدخالها من العبث، و ليس ذلك إلّا إيجاب التبعيض، و إذا وجب تبعيض طهارة «الرؤوس»، فكذلك في «الأرجل» بحكم العطف، و كلّ من أوجب تبعيض طهارة «الرجل» و لم يوجب استيفاء جميع العضو، ذهبَ إلى ما ذكرناه.

---

١. الانتصار، ص ١٠٥ ـ ١١٣.

و قد بيّنا في مسائل الخلاف الكلام على هذه المسألة و استوفيناه، و أجبنا من يسأل فيقول: كيف قال: ﴿إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾، و على مذهبكم ليس في كلّ رِجل إلّا كعب واحد؟

بأن قلنا: إنّه تعالى أراد رِجلَي كلِّ متطهّر، و في الرجلين كعبان على مذهبنا، و لو بنى الكلام على ظاهره، لقال: «و أرجلكم إلى الكعاب»، و العدول بلفظ «أرجلكم» إلى أنّ المراد بها رِجلا كلِّ متطهّرٍ أولى من حملها على كلّ رِجل.

و تكلّمنا على تأويل أخبار تعلّقوا بها في أنّ الكعب هو الذي في جانب القدم[1] بما يُستغنى هاهنا عن ذكره[2].

و جاء في كتاب فقه الناصر:

١٩ ـ المسحُ على الرجلين إلى الكعبين هو الفرض.

و قال الشريف المرتضى: و هذا صحيحٌ، و عندنا أنّ الفرض في الرجل المسح دون الغسل، فمن غسل لم يجزه.

و قد رُوي القولُ بالمسح عن جماعةٍ من الصحابة و التابعين كابن عبّاس ﵁، و عِكرمة، و أنس، و أبي العالية، و الشعبي، و غيرهم.

و كان الحسن بن أبي الحسن البصري يقول بالتخيير بين المسح و الغسل، و هو مذهب محمّد بن جرير الطبري، و أبي علي الجبّائي. و قال من عدا من ذكرناه من الفقهاء: إنّ الفرض هو الغَسل دون المسح.

دليلنا على صحّة ما ذهبنا إليه قوله تعالى: ﴿يٰا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذٰا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاٰةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرٰافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾[3]. و أوجب على الوجوه ـ بظاهر اللفظ ـ الغسل، ثمّ عطف الأيدي على

---

١. صحيح ابن حبّان، ج٣، ص ٣٤٠؛ عمدة القاري، ج٢، ص٢٢٨.

٢. الانتصار، ص١١٥ ـ ١١٦.

٣. المائدة (٥): ٦.

الوجوه، و أوجب لها بالعطف مثل حكمها، فصار كأنّه قال: «واغسلوا وجوهكم و اغسلوا أيديكم».

ثمّ أوجب مسح الرؤوس بصريح اللفظ، كما أوجب غسل الوجوه كذلك، ثمّ عطف الأرجل على الرؤوس، فوجب أن يكون لها في المسح مثل حكمها بمقتضى العطف، و لو جاز أن يخالف في الحكم المذكور الرؤوس الأرجل، جاز أن يخالف حكم الأيدي في الغسل الوجوه.

و رَوى أمير المؤمنين عليه السلام، و ابن عبّاس رضي الله عنه عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه توضأ و مسح على قدمَيْه و نعلَيْه[1].

و رُوي عن ابن عبّاس أنّه وصف وضوء رسول اللّه صلى الله عليه وآله فمسح على رجلَيْه.

و رُوي عنه أيضاً أنّه قال: «إنّ في كتاب اللّه المسح، و يأبى الناس إلّا الغسل».

و قد روي مثل ذلك عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «ما نزل القرآن إلّا بالمسح».

و روي عن ابن عبّاس أيضاً أنّه قال: «غسلتان و مسحتان»[2].

و هذه الأخبار التي ذكرناها ممّا رواها مخالفونا من الفقهاء و سطروها في كتبهم، فليس لهم أن يقولوا: إنّا ما نعرفها.

فأمّا ما نختصّ بروايته في وجوب مسح الرجلين فهو أكثر من السيل و الليل، و من أن يحصى كثرةً.

و ليس لأحدٍ أن يحمل خفض الرؤوس على المجاورة، كما قالوا: «جُحْرُ ضَبٍّ خَرِبٍ»؛ لأنّ ذلك باطلٌ من وجوه:

أوّلها: أنّه لا خلاف بين أهل اللّغة في أنّ الإعراب بالمجاورة شاذٌّ نادرٌ لا يُقاس عليه، و إنّما ورد في مواضع لا يُتعدّى إلى غيرها، و ما هذه صورته لا يجوز أن يُحمَل كتاب اللّه تعالى عليه.

---

١. أحكام القرآن، ج ٢، ص ٤٣٥؛ تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٦٣.

٢. تقدّم تخريج هذه الروايات آنفاً.

و ثانيها: أنّ كلّ موضع أُعربَ بالمجاورة مفقودٌ فيه حرف العطف الذي تضمّنته الآية، و لا مجاورة مع حرف العطف؛ لأنّه حائل بين الكلامَيْن، مانعٌ من تجاورهما، ألا ترى أنّه لمّا أنْ أعربوا «جُحْرُ ضَبٍّ خُربٍ» بالمجاورة كان اللفظان متجاورَيْن متقاربَيْن من غير حائلٍ بينهما. و كذلك قول الشاعر:

«كبيرُ أُناس في بجادٍ مزمّلِ»

لأنّ المزمّل من صفات الكبير لا البجاد، فلمّا جَرّوه بالمجاورة كان اللفظان متجاورَيْن بلا حائلٍ من العطف.

و ثالثها: أنّ الاعراب بالجوار إنّما يُستَحْسن بحيث ترتفع الشبهة في المعنى، ألا ترى أنّ الشبهة زائلة في كون «خربٍ» من صفات الضبّ، و أنّه من صفات الجُحْر. و كذلك لا شبهة في أنّ الوصف بمزمّل راجع إلى الكبير لا إلى البجاد، و ليس هكذا الآية؛ لأنّ الأرجل يصحّ أن يكون فرضها المسح، كما يصحّ أن يكون الغسل، و الشكّ واقع فلا يجوز إعرابها بالمجاورة مع وقوع اللبس و الشبهة.

فإنْ قيل: كيف اعتمدتم على القراءة بالجرّ في الأرجل، و قد قُرئتْ بالنصب، و النصب موجبٌ لغسل الأرجل؟

قلنا: القراءة بالنصب أيضاً يقتضي المسح؛ لأنّ موضع الرؤوس في العربيّة موضع نصب بوقوع الفعل الذي هو المسح، و إنّما جُرّت الرؤوس بالباء الزائدة، و على هذا لا ينكر أن يعطف الأرجل على موضع الرؤوس لا لفظها فتنتصب، و إن كان الفرض فيها المسح كما كان في الرؤوس، و العطف على الموضع جائزٌ مشهورٌ عند أهل العربيّة.

ألا ترى أنّهم يقولون: لست بقائم و لا قاعداً، فينصبون قاعداً على موضع قائم لا لفظه. كذلك يقولون: «حشيتُ بصدرِه و صدرَ زيد». و «أنّ زيداً في الدار و عمروٌ» فرفع (عمرو) على الموضع، لأنّ (أن) و ما عملت فيه في موضع رفع.

و مثله قوله تعالى: ﴿مَنْ يُضْلِلِ اللّهُ فَلاٰ هٰادِيَ لَهُ وَ يَذَرُهُمْ﴾[١] بالجزم على موضع فلا هادي له لأنّه موضع جزمٍ. قال الشاعر:

مُعَاوي إنَّـنَا بشـرٌ فَـاسْجِح   فَلَسْنَا بِالجِبَالِ وَ لَا الحَدِيْدَا

فنصبَ الحديدَ على الموضع. و قال الآخر:

هَـلْ أنْتَ بَـاعِثُ دِيْـنَارٍ لِـحَاجَتِنَا   أوْ عَبْدَ رَبٍّ أخَا عَوْنِ بْنِ مِخْرَاقِ

و إنّما نصبَ «عبدَ رب»، لأنّ من حقّ الكلام: «هل أنتَ باعث ديناراً»، فحمل على الموضع لا اللفظ.

و هذه المسألة أيضاً ممّا استقصيناه و استوفينا الكلام فيه في مسائل الخلاف، فمن أراد بلوغ الغاية في معنى هذه الآية رجع إلى الموضع الذي ذكرناه[٢].

٢٠ ـ و قال الشريف المرتضى في رسالةٍ له حول هذا الموضوع، نذكر منها بعض المواضع المأخوذة من كتاب مسائل الخلاف: وقفتُ على كلامٍ لأبي الحسن عليّ بن عيسى الربعي ينصر به أنّ القرآن دالّ على وجوب غسل الرجلين في الطهارة ... و نحن نبيّن ما في هذا الكلام الذي وقفنا عليه من الخلل و الزلل بأوجز كلام، و إن كان من اطّلع على كلامنا فيما كنّا أمليناه من مسائل الخلاف هو ما في هذه المسألة، و ما أوردناه أيضاً قريباً من الكلام في ذلك... .

و قال: و قد بيّنا في مسائل الخلاف أنّ القراءة بالجرّ أولى من القراءة بالنصب؛ لأنّا إذا نصبنا «الأرجل» فلابد من عامل في هذا النصب، فإمّا أن تكون معطوفة على «الأيدي»، أو يقدّر لها عامل محذوف، أو تكون معطوفة على موضع الجار و المجرور في قوله: ﴿بِرُءُوسِكُمْ﴾، و لا يجوز أن تكون معطوفة على (الأيدي)؛

---

١. الأعراف (٧): ١٨٦.

٢. الناصريّات، ص ١٢٠ ـ ١٢٥.

لبُعدها من عامل النصب في (الأيدي)، و لأنّ إعمال العامل الأقرب أولى من إعمال الأبعد.

و ذكرنا قوله تعالى: ﴿آتُونى أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا﴾[1]، و قوله: ﴿هٰاؤُمُ اقْرَؤُا كِتٰابِيَهْ﴾[2]، و قوله تعالى: ﴿وَ أَنَّهُمْ ظَنُّوا كَمٰا ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَبْعَثَ اللّٰهُ أَحَدًا﴾[3].

و ذكرنا ما هو أوضح من هذا كلّه، و هو أنّ القائل إذا قال: «ضربتُ عبد اللّٰه، و أكرمتُ خالداً و بشراً»، إن رد (بشرا) إلى حكم الجملة الماضية التي قد انقطع حكمها، و وقع الخروج عنها، لحن و خروج عن مقتضى اللّغة، و قوله تعالى: ﴿اغْسِلُوا[4] وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ﴾[5] جملة مستقلّة بنفسها، و قد انقطع حكمها بالتجاوز لها إلى جملة أُخرى، و هو قوله: ﴿وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ...﴾.

و قال: و قد بيّنا في مسائل الخلاف بطلان الإعراب بالمجاورة بكلام كالشمس وضوحاً، و تكلّمنا على كلّ شيءٍ تعلّق به أصحاب المجاورة[6].

حكم المسح على الخفّين:

٢١ ـ جاء في كتاب فقه الناصر: لا يجوز المسح على الخُفَّين مع القدرة على غسل الرجلَيْن، و من مسح مقلّداً أو مجتهداً، ثمّ وقف على خطاءه وجب عليه إعادة الصلاة.

و قال الشريف المرتضى: هذا صحيحٌ، و لا يجوز عندنا المسح على الخُفَّين، و لا الجوربين، و لا الجرموقين في سفر و لا حضر مع الاختيار، و قد وافقنا في ذلك جماعة من السلف منهم صحابة و تابعون.

---

١. الكهف (١٨): ٩٦.
٢. الحاقّة (٦٩): ١٩.
٣. الجنّ (٧٢): ٧.
٤. كذا في المصدر، و في القرآن الكريم: ﴿فَاغْسِلُوا﴾.
٥. المائدة (٥): ٦.
٦. رسائل الشريف المرتضى (عدم وجوب غسل الرجلين في الطهارة)، ج٣، ص ١٦١ ـ ١٦٧.

و اختلفت الرواية عن مالك، فروى ابن القاسم عنه أنه ضعف المسح على الخفَّيْن. و حكى ابن المنذر عن بعض أصحاب مالك: أن الذي استقر عليه مذهب مالك أنّه لا يجوز المسح على الخفَّيْن. و قد روي عنه جوازه، إلّا أنّه لم يحدّ في ذلك حدّاً، كما حدّ غيره من الفقهاء، و سوّى بين المقيم و المسافر.

و قال أبو حنيفة و أصحابه، و الثوري، و الأوزاعي، و ابن حي، و الشافعيّ، و داود بالمسح على الخفَّيْن.

دليلنا على صحّة ما ذهبنا إليه ـ بعد الاجماع المتكرّر ـ قوله تعالى: ﴿وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾[1]. فأوجب تعالى ايقاع المسح على ما هو رجل على الحقيقة، و قد علمنا أنّ الخف لا يسمّى رجلاً في لغةٍ و لا شرعٍ و لا عرفٍ، كما أنّ العمامة لا تسمّى رأساً، و البرقع لا يسمى وجهاً.

و ليس لهم أن يعترّضوا بقول القائل: و طأت كذا برجلي، و إن كان لابساً للخفّ؛ لأنّ ذلك مَجاز و اتّساع بلا خلاف، و المجاز لا يحمل عليه الكتاب إلّا بدليلٍ قاهر.

و يدلّ على ذلك أيضاً ما روي عنه عليه السلام من أنّه توضّأ مرّة مرّة، و قال: «هذا وضوءٌ لا يقبل اللّه الصلاة إلا به»[2]، و لا خلاف أنّه أوقع الفعل في تلك الحال على الرجل دون الخفَّيْن، فوجب مطابقة الخبر، و لا يجوز إيقاعه على غيرهما.

و ليس لأحدٍ أن يدّعي في الآية و هذا الخبر جميعاً أنّهما إنّما يتناولان من كان ظاهر الرجل دون لابس الخفّ؛ لأنّ ذلك تخصيص العموم بغير دليل.

و يدلّ على ذلك أيضاً ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام من أنّه قال: «نسخ الكتاب المسح على الخفّين»[3]. و رواية أُخرى: «ما أبالي أمسحت على الخفّين

---

١. المائدة (٥): ٦.

٢. سنن ابن ماجة، ج ١، ص ١٤٥.

٣. السنن الكبرى، ج ١، ص ٢٧٢، و لفظ الرواية: «سبق الكتاب المسح على الخفين».

أو على ظهر عير بالفلاة»[1]. و لم نَرَ أحداً من الصحابة خالفه في ذلك، أو اعترض قوله بإنكار مع ظهوره.

و روي عن ابن عبّاس أنّه قال: «سبق كتاب اللّٰه المسح على الخفّين»[2]، و لم ينكر ذلك عليه أحد.

و روي عن عائشة أنّها قالت: «لئن تقطع رجلاي بالمواسي أحبّ إلي من أن أمسح على الخفَّيْن»[3]. و لم نعرف رادّاً لقولها أو منكراً عليها.

فأمّا الأخبار التي رووها من أنّ النبي ﷺ مسح على خفَّيْه، و أباح المسحَ على الخفَّيْن فلا يعارض ظاهر الكتاب؛ لأنّ نسخ الكتاب أو تخصيصه بها ـ و لابدّ من أحدهما ـ غير جائزٍ.

و لنا أيضاً على سبيل الاستظهار أن نتقبّلها و نحملها على ظاهر الضرورة، إمّا لبردٍ شديدٍ يُخاف منه على النفس أو الأعضاء أو لعَدْوٍ مُرهِق، و الضرورة تبيح ذلك عندنا.

و هذه المسألة أيضاً ممّا استقصيناه في مسائل الخلاف، فمن أراد استيفاءها أصابه هناك. فأمّا من مسحَ مقلّداً أو مجتهداً إذا وقف على خطئه بعد ذلك، فلا شبهة في أنّه يجب عليه إعادة الصلاة، لأنّه ما أدّى الفرض؛ لأنّ اللّٰه تعالى أوجبَ عليه تطهير رجلَيْه، فطهّر غيرهما[4].

معنى التساخين:

۲۲ ـ قال محمّد ابن إدريس: في مسائل الخلاف للسيد المرتضى: التساخين الخِفاف، بالتاء المنقّطة من فوقها بنقطتين المفتوحة، و السين غير المعجمة

---

١. لم نعثر عليه.

٢. معرفة السنن و الآثار، ج ١، ص ٣٤٠.

٣. المصنف، لابن أبي شيبة، ج ١، ص ٢١٤، مع اختلاف.

٤. الناصريات، ص ١٢٩ ـ ١٣٢.

المفتوحة، و الخاء المعجمة المكسورة، و الياء المنقّطة من تحتها بنقطتين المسكنة، و النون[١].

ناقضية النوم للوضوء:

٢٣ ـ قال الشريف المرتضى: و ممّا ظنّ انفراد الإماميّة به القول بأنّ النوم حدثٌ ناقض للطهارة على اختلاف حالات النائم. و ليس هذا ممّا انفردت به الإماميّة؛ لأنّه مذهب المُزني صاحبُ الشافعيّ.

و قد استقصينا هذه المسألة في الكلام على مسائل الخلاف، و دللنا على صحّتها بقوله جلّ ثناؤه: ﴿يا أيُّها الّذينَ آمَنُوا إذا قُمْتُمْ إلَى الصَّلاةِ...﴾الآية[٢]. و قد نقل أهل التفسير و أجمعوا على أنّ المراد: «إذا قمتم من النوم»، و أنّ الآية قد خرجت على سببٍ يقتضي ما ذكرناه، فكأنّه تعالى قال: «إذا قمتم إلى الصلاة من النوم»، و هذا الظاهر يوجب الوضوء من كلّ نومٍ، و إجماع الإماميّة أيضاً حجّة في هذه المسألة.

و قد عارضنا المخالفُ لنا فيها بما يروونه في كتبهم و أحاديثهم من قوله ﷺ: «العين وكاء السه[٣]، فمن نام فليتوضّأ»[٤]، و استوفينا ذلك بما لا طائل في ذكر جميعه هاهنا[٥].

٢٤ ـ و جاء في كتاب فقه الناصر: النوم بمجرّده حدث، و لا تُعتبر أحوال النائم.

و قال الشريف المرتضى: و هذا صحيحٌ، و عندنا أنّ النومَ الغالب على العقل و التمييز ينقض الوضوءَ على اختلاف حالات النائم من قيامٍ و قعودٍ و ركوعٍ و سجودٍ، و وافقنا على ذلك المزني.

---

١. السرائر، ج ١، ص ١٠٢.

٢. المائدة (٥): ٦.

٣. السه: لغة في الأست. لسان العرب، ج ٥، ٢١٢.

٤. سنن ابن ماجة، ج ١، ص ١٦١.

٥. الانتصار، ص ١١٨ ـ ١١٩.

و قال أبو حنيفة و أصحابه: لا وضوءَ من النوم إلّا على من نام مضطجعاً أو متوكئاً، فأمّا من نام قائماً، أو راكعاً، أو ساجداً، أو قاعداً، سواء كان في الصلاة أو غيرها فلا وضوء عليه.

و روي عن أبي يوسف: إن تعمد النوم في السجود فعليه الوضوء.

و قال ابن حي، و الثوري: لا وضوء إلّا على من نام مضطجعاً، و هو مذهب داود.

و قال مالك: من نام ساجداً أو مضطجعاً يتوضّأ، و من نام جالساً فلا وضوء عليه، إلّا أن يطول، فيفرق في القاعد بين القليل من النوم و الكثير، و هو مذهب ابن حنبل.

و قال الليث: إذا تصنّع النوم جالساً فعليه الوضوء، و لا وضوء على القائم و الجالس إذا غلبهما النوم.

و قال الشافعيّ: من نام في غير حال القعود وجب عليه الوضوء، فأمّا من نام قاعداً فإن كان زائلاً غير مستوي الجلوس لزمه الوضوء، و إن كان متمكّناً من الأرض، فلا وضوء عليه.

و روي عن الأوزاعي أنّه قال: لا وضوء من النوم، فمن توضّأ منه ففضلٌ أخذ به، و إن تركه فلا حرج. و لم يذكر عنه الفصل بين أحوال النائم.

و قد حكي عن قومٍ من السلف نفي الوضوء من النوم، كأبي موسى الأشعري، و عمرو بن دينار، و حميد الأعرج.

و متى دللنا على وجوب الوضوء من الاستغمار في النوم على طريق العموم، فقد رددنا على جميع المخالفين في هذه المسألة.

دليلنا على ذلك: الاجماع المتقدّم ذكره، و قوله تعالى: ﴿يا أَيُّها الَّذينَ آمَنُوا إذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...﴾ الآية[1].

---

١. تقدّم تخريجها قبل قليل.

و قد نقل أهل التفسير جميعاً أنّ المراد بالآية: إذا قمتم من النوم، و أنّ الآية وردت على سببٍ معروف يقتضي تعلّقها بالنوم، فكأنّه تعالى قال: إذا قمتم إلى الصلاة من النوم فتوضّؤوا، و هذا يوجب الوضوء من النوم على الإطلاق.

و أيضاً ما رُوي عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «العينان وكاء السه، فمن نام فليتوضّأ»[1].

و في خبرٍ آخر: «العينان وكاء السه، فإذا نامت العينان استطلق الوكاء»[2].

و أيضاً ما رواه صفوان بن عسال المرادي أنّه قال: «كان رسول اللّٰه ﷺ يأمرنا إذا كنّا سفراً ألّا ننزع خفافنا ثلاثة أيّام و لياليهن، ليس من الجنابة، لكن من بول، و غائط، و نوم»[3].

و ظاهر هذه الأخبار تدلّ على وجوب الوضوء من كلّ نومٍ، من غير مراعاة لاختلاف الأحوال. و ليس لأحدٍ أن يصرف ذكر النوم في الأخبار التي ذكرناها إلى المعهود المألوف، و هو نوم المضطجع دون القائم و الراكع، و يدّعي أن القائل إذا قال: «فلانٌ قد نام» لا يعقل من إطلاقه إلّا النوم المعتاد دون غيره؛ و ذلك أنّ الظاهر يقتضي عموم الكلام و تعلّقه بكلّ من يتناول الاسم، و تعلّقه بنوم دون نوم تخصيص للعموم بلا دلالة.

و بعد، فغير مسلّم أنّ القائل إذا قال: «نام فلانٌ»، أنّه يفهم من إطلاقه الاضطجاع، و إنْ فهمَ ذلك في بعض الأحوال فبقرينةٍ هو دلالة.

على أنّه لا خلاف بيننا و بين من راعى اختلاف الأحوال في النوم أنّ قوله ﷺ: «من نام فليتوضّأ» يتناول نوم المضطجع في كلّ وقتٍ من ليل أو نهار، و لا يختصّ بالأوقات المعهودة فيها النوم، حتّى يدّعي مدعٍ أنّه يختصّ بليلٍ أو بوسط نهار؛ لأنّ ما عدا ذلك من أوقات النهار ليس بمعهود فيه النوم، فكما إنّا

---

١. تقدّم تخريجه قبل قليل.
٢. سنن الدارمي، ج ١، ص ١٨٤.
٣. مسند أحمد، ج ٤، ص ٢٣٩.

نحمله على عموم الأوقات التي يقع فيها النوم، و لا يراعى ما يعهد فيه النوم، فكذلك يحمل على جميع الأشكال و الهيئات التي ينام النائم عليها، و لا يراعى في ذلك عادة مألوفة.

و أيضاً ما روته عائشة عنهﷺ أنّه قال: «من استجمع نوماً فعليه الوضوء»[١].

و في خبرٍ آخر: «إذا استثقل أحدكم نوماً، فليتوضّأ»[٢].

و أمّا الأخبار التي رووها عن النبيّ ﷺ في نفي الوضوء من النوم، فإنّا نحملها ـ إذا تقبلناها ـ على نومٍ لا استثقال معه، و إنّما هو تهويمٌ و سِنةٌ خفيفةٌ.

و قد استقصينا الكلام في هذه المسألة لنا و علينا في مسائل الخلاف[٣].

عدم ناقضيّة المذي و الودي:

٢٥ ـ قال الشريف المرتضى: إنّ المذي ـ بفتح الميم و تسكين الذال ـ و يُقال منه: «مذيَ الرجل فهو يمذي» بغير ألف، فهو الشيء الخارج من ذكر الرجل عند القبلة أو الملامسة و النظر بالشهوة الشديدة الجاري مجرى البُصاق الرقيق القوام، و يكثر في الشباب، و ذوي الصحّة، فهو غير ناقض للوضوء، و غير نجس أيضاً، و لا يجب منه غسل ثوب و لا بدن.

فأمّا الودي ـ بفتح الواو، و تسكين الدال ـ، و يجري في غلظ قوامه مجرى البلغم، و يكثر في الشيوخ، و ذوي الرطوبات الغالبة، ويقل أو يعدم في الشباب.

و طريقتنا إلى صحّة ذلك، و الحجّة على الحقيقة فيه إجماع الشيعة الإماميّة عليه، و في إجماعها الحجّة.

---

١. مختصر المزني، ص ٤؛ تلخيص الحبير، ج ٢، ص ٢١.

٢. لم نعثر عليه مسنداً إلى رسول اللهﷺ، لكن روى الأوزاعي أنه سأل بن شهاب الزهري عن الرجل ينام جالسا حتّى استثقل؟ قال: «إذا استثقل نوماً، فإنا نرى أن يتوضّأ». الاستذكار، لابن عبد البر، ج ١، ص ١٤٨ ـ ١٤٩.

٣. الناصريّات، ص ١٣٢ ـ ١٣٦.

و لا اختلاف بين الإماميّة أنّ المذي و الودي لا ينقضان الوضوء. و الأخبار متظافرة عن ساداتنا و أئمّتناعليهم السلام بذلك، و كتب الشيعة بها مشحونة، و هي أكثر من أن تحصى أو تستقصى؛ لأنّهم قد نصّوا فيما ورد عنهم من عليٍّعليه السلام: «إنّ المذي و الودي لا ينقضان الوضوء»[١]، على سبيل التعيين و التفصيل.

و في أخبار أُخر نصّوا و عيّنوا نواقضَ الوضوء، فذكروا أشياء مخصوصة، ليس المذي و الودي من جملتها.

و قد نصرنا هذا المذهبَ فيما أمليناه من مسائل الخلاف في الأحكام الشرعيّة، و ذكرنا الحجج الواضحة في صحّته، و أبطلنا شبه المخالفين بعد أن حكيناها و استوفينا الكلام عليها، و بيّنا أن خروج ما يخرج من السبيل على وجهٍ غير معتاد و ما يجري مجراه لا ينقض الوضوء، و جعلنا الأصلَ في هذا الاستدلال الريح الخارجة من الذكر، و أنّها لا تنقض الوضوء إجماعاً؛ لأنّ خروجها من القبل غير معتاد، و لو خرجت من الدبر لنقضت الوضوء بلا شكٍّ من حيث كان معتاداً. و خروج المذي و الودي غير معتاد؛ لأنّه على سبيل المرض و غلبة الأخلاط، و الأمر في الودي واضحٌ و أسهل؛ لأنّه تابع لزيادة الرطوبات.

و هذا كلّه قد بيّناه في الموضع الذي أشرنا إليه، فمن أراد الاستقصاء فليأخذ من موضعه[٢].

حكم مَن وجد على ثوبه منيّاً:

٢٦ ـ قال ابن إدريس: و متى انتبه الرجل، فرأى على ثوبه، أو فراشه منيّاً، و لم يذكر الاحتلام، و لم يكن ذلك الثوب أو الفراش يشاركه فيه غيره، و ينام فيه سواه، وجب عليه الغسل، سواء قام من موضعه ثمّ رأى بعد ذلك أو لم يقم.

---

١. الكافي، ج٣، ص٣٩.

٢. رسائل الشريف المرتضى (جوابات المسائل الموصلية الثانية)، ج١، ص ١٧٠ ـ ١٧١.

فأمّا إن شاركه في لبسه و النوم فيه مشارك ممّن يحتلم، فلا يجب عليه الاغتسال سواء قام من موضعه ثمّ رأى بعد ذلك، أو لم يقم.

و ذكر بعض أصحابنا في كتابٍ له: «أنّه إذا انتبه الرجل فرأى على ثوبه أو فراشه منيّاً، و لم يذكر الاحتلام، وجب عليه الغسل. فإنْ قام من موضعه، ثمّ رأى بعد ذلك، فإنْ كان ذلك الثوب أو الفراش ممّا يستعمله غيره، لم يجب عليه الغسل، و إن كان ممّا لا يستعمله غيره، وجب عليه الغسل». فاعتبَر المشاركة بعد القيام من موضعه، و لم يعتبرها قبل قيامه.

و الصحيح ما اخترناه، و إلى هذا ذهب السيّد المرتضى؇ في مسائل خلافه، فقال: «عندنا أنّه من وجد ذلك في ثوب أو فراش يستعمله هو و غيره، و لم يذكر الاحتلام، فلا غسل يجب عليه؛ لتجويزه أن يكون من غيره، فإنّ وجد فيما لا يستعمله سواه، و لا يجوز فيما وجده من غيره، فيلزمه الغسل و إن لم يذكر الاحتلام.

و قال أبو حنيفة، و مالك، و محمّد، و الثوري، و الأوزاعي: يغتسل، و إن لم يذكر الاحتلام.

و قال ابن حي: إن وجده حين استيقظ، اغتسل، و إن وجده بعدما يقوم و يمشي، فلا غسل عليه.

و قال الشافعيّ: أحب له أن يغتسل.

هكذا حكى الطحاوي عنه في الاختلاف. و الذي قاله الشافعيّ في الأُمّ مثل ما حكينا من مذهبنا.

و الدليل على صحّة مذهبنا، أنّه إذا وجد المني و لم يذكر الاحتلام، و هو يجوّز أن يكون من غيره، و لا يقين معه بما يوجب الغسل، و هو على يقينٍ متقدّم ببراءة ذمّته منه، فإنّه على أصل الطهارة، فلا يخرج عن ذلك اليقين إلّا بيقينٍ مثله. و إذا وجده فيما لا يشتبه و لا يستعمله غيره، فقد أيقن بأنّه منه،

فوجب الغسل؛ إذ قد بيّنا أنّه لا يعتبر بمقارنة خروجه للشهوة.

فأمّا فرق ابن حي بين أن يصادفه حين انتباهه، و بين أن يقوم و يمشي، فلا وجه له، من حيث كان إذا فارق الموضع يجوز أن يكون من غيره، فإذا صادفه في الحال، لم يكن إلّا منه. و التقسيم الذي ذكرناه أولى؛ لأنّه إذا جوّز فيما يصادفه أن يكون من غيره، كتجويزه فيما يفارقه، لم يجب عليه الغسل في الموضعَيْن، فلا معنى لاعتبار المشي، بل المعتبر ما ذكرناه».

هذا آخر كلام المرتضى ﷺ، فهو واضحٌ سديدٌ في موضعه[1].

٢٧ ـ و تعرّض ابن إدريس إلى جانب آخر من هذه المسألة في موضعٍ آخر من كتابه، و أشار هناك أيضاً إلى رأي الشريف المرتضى، فقال:

و قد ذهب بَعضُ أصحابنا في كتابٍ له ـ و هو الشيخ أبو جعفر الطوسيّ ﷺ ـ إلى أنّه إذا رأى الإنسان على ثوبه الذي لا يشاركه فيه غيره منيّاً، فإنّه يجب عليه الغسل، و إعادة صلاته من آخر غسل اغتسل لرفع الحدث... .

ثمّ إنّ السيّد المرتضى ﷺ قد ذكر المسألة في مسائل خلافه على ما أوردناه، و لم يتعرّض لإعادة الصلاة جملة[2].

كيفيّة التيمّم:

٢٨ ـ جاء في كتاب فقه الناصر: التيمّم ضربتان، ضربةٌ للوجه، و ضربة لليدين إلى الرسغين.

و قال الشريف المرتضى: الصحيح من مذهبنا في التيمّم أنّه ضربة واحدة للوجه و ظاهر الكفين، و هو مذهب الأوزاعي، و مالك، و قول الشافعيّ القديم، إلّا أنّ مالكاً و الشافعي لا يقتصران على ظاهر الكفّ، بل على الظاهر و الباطن فيما أظنّ، و لا يتجاوزان الرسغ.

---

١. السرائر، ج ١، ص ١١٥ ـ ١١٦.

٢. المصدر، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

و ذهب أبو حنيفة، و الشافعي في الجديد إلى أنّه ضربتان، ضربة للوجه و ضربة لليدين إلى المرفقين.

و ذهب الزهري إلى أنّه ضربتان، ضربة للوجه، و ضربة لليدين إلى المناكب.

و قال الحسن بن حي، و ابن أبي ليلى: أنّه ضربتان، يمسح بكلّ واحدةٍ منهما وجهه و يديه.

فأمّا الذي يدلّ على صحّة ما اخترناه من أنّه ضربة فهو الحديث المرويّ عن عمّار رضي الله عنه عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «التيمّم ضربة للوجه و الكفّين»[1].

و رُوي عنه أيضاً أنّه قال: أجنبتُ فتمعكتُ، فأخبرتُ رسول الله صلى الله عليه وآله بذلك، فقال عليه السلام: «إنّما يكفيك هذا»، و ضربَ بيديه على الأرض ضربة واحدة، ثمّ نفضهما و مسح بهما وجهه و ظاهر كفّيه[2].

و يدلّ أيضاً على ما ذكرناه: أنّه لا خلاف فيما اخترناه أنّه ضربة واحدة، و لابدّ منها على مذاهب الكلّ، فمن ادّعى ما زاد على الضربة فقد ادّعى شرعاً زائداً و عليه الدليل، و ليس في ذلك ما يقطع العذر و يوجب العلم.

و بهذا أيضاً يحتجّ في الاقتصار على ظاهر الكفّين.

و قد استقصينا هذه المسألة غاية الاستقصاء في مسائل الخلاف[3].

حكم الدخول في الصلاة بالتيمّم، ثمّ إصابة الماء:

٢٩ ـ قال ابن إدريس: و من دخل في الصلاة بالتيمّم، ثمّ أصاب الماء، و قدر على استعماله، فقد اختلف قول أصحابنا في هذه المسألة:

فبعضٌ يقول: إن كان قد ركع مضى فيها، و إن لم يركع انصرف و توضّأ. و هذا قول شيخنا أبي جعفر الطوسيّ رحمه الله في نهايته، إلّا أنّه رجع عنه في مسائل خلافه.

---

١. سنن الدارمي، ج ١، ص ١٩٠.

٢. المجموع، للنووي، ج ٢، ص ٢٠٧؛ التمهيد، لابن عبد البر، ج ١٩، ص ٢٨٦.

٣. الناصريات، ص ١٤٩ ـ ١٥١.

و بعضٌ قال: إذا دخل في صلاته بتكبيرة الإحرام، فالواجب عليه المُضيّ فيها، فإذا فرغ منها توضّأ لما بعد تلك الصلاة من الصلوات.

و بعضٌ قال: يجبُ عليه الانصراف ما لم يقرأ، فإذا قرأ مضى في صلاته، و لا يجوز له الانصراف.

و الصحيح من الأقوال أنّه إذا دخل في صلاته بتكبيرةِ الإحرام مضى فيها، و لا يجوز له قطعها بحالٍ. و على هذا يعتمد و يفتي السيّد المرتضى‌ في مسائل خلافه[1].

٣٠ـ و قال ابن إدريس أيضاً: و قد ذكر السيّد المرتضى في مسائل خلافه عند مناظرته لأبي حنيفة في أنّ المتيمّم إذا دخل في صلاته، ثمّ وجد الماء، فالواجب عليه أن يمضي في صلاته. و عند أبي حنيفة، الواجب عليه قطعها؛ قياساً على الصغيرة التي تعتدّ بالشهور، ثمّ اعتدت شهراً، ثمّ رأت الدم، انتقلت عدّتها إلى الأقراء؛ لأنّ الشهور قد حصلت بدلاً من الأقراء، كذلك التيمّم.

قال المرتضى: «نحن نقول: إذا انتقلت عدّتها إلى الأقراء، احتسب لها ممّا مضى قروء، فأمّا من يقول: لا يحتسب، فله أن يفرّق بينها و بين المتيمّم؛ و ذلك أنّ المرأة قد تعتدّ بعدّة مشكوك فيها عندهم لا يعلم ما حكمها، و يكون أمرها موقوفاً على ما ينكشف فيما بعد، فإنْ ظهر حمل، اعتدّت به، و إن لم يظهر حمل، اعتدت بالأقراء. و ليس كذلك المتيمّم؛ لأنّه لا يجوز أن يستفتح الصلاة و هو شاكّ فيها، و لا يجوز أن تكون موقوفة على أمر يظهر، فلم يلزم من رأى الماء في الصلاة، الاستيناف لهذه العلّة، و إن لزم المعتدة بالشهور الانتقال إلى الأقراء».

هذا آخر كلام المرتضى‌[2].

---

١. السرائر، ج ١، ص١٣٩ ـ ١٤٠؛ ذكرى الشيعة، ج ٢، ص ٢٧٥؛ كشف الرموز، ج ١، ص ١٠٥، و ذهب المرتضى إلى هذا القول في شرح الرسالة، لكنّه خالف ذلك في كتاب المصباح، و قال: «يرجع ما لم يركع»، فراجع.

٢. السرائر، ج ١، ص١٨٦.

لون دم الحيض:

٣١ ـ قال ابن إدريس: و قد يوجد في بعض الأخبار و الآثار و الكتب المصنّفات مثل تهذيب الأحكام، و مسائل الخلاف للسيّد المرتضى ؒ: «إنّ دم الحيض أسود بحراني»[١].

أقلّ الحيض و الطهر:

٣٢ ـ قال الشريف المرتضى: دللنا فيما كنّا أمليناه من مسائل الخلاف المفرد على أنّ أقلّ الحيض ثلاثة أيّام[٢].

٣٣ ـ و قال المحقّق الحلّي: أقلّ الطُهْر بين الحيضتَيْن عشرة أيّام، و لا حدَّ لأكثره، و به قال الشيخ في الخلاف، و المبسوط، و علم الهدى في المصباح، و الخلاف[٣].

حكم وطء الحائض بعد انقطاع الدم:

٣٤ ـ قال الشريف المرتضى: و ممّا يظن انفراد الإماميّة به القول بجواز أنْ يطأ الرجل زوجته إذا طهرت من دم الحيض، و إن لم تغتسل متى مسّت به الحاجة إليه، و لم يفرّقوا بين جواز ذلك في مضيّ أكثر الحيض أو أقلّه.

و وافق الشيعةَ في ذلك داود، و قال بمثل قولها.

و أبو حنيفة و أصحابه يجوّزون له أن يطأها قبل أن تغتسل إذا انقطع دمها، إن كان ذلك بعد مضي زمان أكثر الحيض، و إن كان فيما دون أكثر الحيض، لم يجز له وطؤها إلّا بأنْ تغتسل أو يمضي عليها وقت صلاة كاملة.

و قال الشافعيّ: ليس له أن يطأها حتّى تغتسل على كلّ حالٍ.

---

١. السرائر، ج ١، ص١٥٣ ـ ١٥٤.

٢. الانتصار، ص٣٤١.

٣. المعتبر، ج ١، ص٢١٦.

دليلنا: الإجماع المتقدّم، و قوله تعالى: ﴿وَ الَّذينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حافِظُونَ * إلّا عَلىٰ أزْواجِهِمْ أوْ ما مَلَكَتْ أيْمانُهُمْ﴾[١]، و قوله جلّ و عزّ: ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أنّىٰ شِئْتُمْ﴾[٢]، و عموم هذه الظواهر يتناول موضع الخلاف.

و أيضاً قوله جلّ ثناؤه: ﴿وَ لا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ﴾[٣]، و لا شبهة في أنّ المراد بذلك انقطاع الدم دون الاغتسال، و جعله (جلّ ثناؤه) انقطاع الدم غايةً يقتضي أن ما بعده بخلافه.

و قد استقصينا الكلام في هذه المسألة في مسائل الخلاف، و بلغنا غايته، و ذكرنا معارضتهم بالقراءة الأُخرى في قوله جلّ ثناؤه: ﴿حَتّٰى يَطْهُرْنَ﴾، فإنّها قرئت بالتشديد، و مع التشديد لابدّ من أن يكون المراد بها الطهارة بالماء، و أجبنا عنها[٤].

محل الاستمتاع بالحائض:

٣٥ ـ قال المحقّق الحلّي: و لا بأس بالاستمتاع منها بما فوق السرّة و ما تحت الركبة، و يكره الاستمتاع منها بما بين السرّة و الركبة، خلا موضع الدم فإنّه محرم، و هو مذهب الشيخَيْن و أتباعهما.

و قال الشافعي و أبو حنيفة: حرم الاستمتاع منها بما بين السرّة و الركبة.

و قال علم الهدى في الخلاف: يحرم الاستمتاع منها بما تحت الميزر[٥].

حرمة وطء الحائض في دُبُرها:

٣٦ ـ قال ابن إدريس: و بعض أصحابنا يذهب إلى تحريم وطئها في دبرها، كتحريم وطئها في قبلها، و هو السيّد المرتضى في مسائل خلافه[٦].

---

١. المؤمنون (٢٣): ٥ ـ ٦.
٢. البقرة (٢): ٢٢٣.
٣. البقرة (٢): ٢٢٢.
٤. الانتصار، ص١٢٨ ـ ١٢٩.
٥. المعتبر، ج ١، ص٢٣٤.
٦. السرائر، ج ١، ص ١٥٠.

أكثر النفاس و أقله:

٣٧ ـ قال الشريف المرتضى: و ممّا انفردت به الإماميّة القول بأنّ أكثر النفاس مع الاستظهار التامّ ثمانية عشر يوماً؛ لأنّ باقي الفقهاء يقولون بخلاف ذلك، فيذهب أبو حنيفة و أصحابه و الثوري و الليث بن سعد إلى أن أكثره أربعون يوماً.

و ذهب مالك و الشافعي إلى أن أكثره ستّون يوماً.

و حكى الليث أنّ في الناس من يذهب إلى أنّه سبعون يوماً.

و حكي عن الحسن البصري أنّ أكثر النفاس خمسون يوماً.

و الذي يدلّ على صحّة ما ذهبنا إليه: الإجماع المتردّد ذكره.

و أيضاً: فإنّ النساء يدخلن في عموم الأمر بالصلاة و الصوم، و إنّما تخرج النفساء بالأيّام التي راعتها الإماميّة بإجماع الأُمّة على خروجها، و ما زاد على هذه الأيّام لا دليل قاطع يدلّ على إخراجها من العموم، و الظاهر يتناولها.

و أيضاً: فإنّ الأيّام التي ذكرناها مجمعٌ على أنّها نفاس، و ما زاد عليها لا يجوز إثباته نفاساً بأخبار الآحاد و القياس؛ لأنّ المقادير الشرعيّة كلّها لا يجوز إثباتها إلّا من طريقٍ مقطوع به.

و قد تكلّمنا في هذه المسألة في جملة ما خرج لنا من مسائل الخلاف[1].

٣٨ ـ و قال الشريف المرتضى في جواب سؤالٍ حول أكثر النفاس و أقلّه: إنّ المعتمد عليه في أكثر النفاس هو ثمانية عشر يوماً، و أمّا أقلّ النفاس فهو انقطاعه أو لحظة. و جاءت الأخبار المتظافرة عن الصادق عليه السلام بأنّ الحدّ في نفاس المرأةِ أكثر أيّام حيضها، و تستظهر في ذلك بيومٍ و اثنين، و أكثر ما يبعد النفاس ثمانية عشر يوماً. و جاءت الآثار متظافرة عن ساداتنا عليهم السلام بأنّ أسماء بنت عميس نفست بمحمّد بن أبي بكر، فأمرها النبيّ صلى الله عليه و آله حين أرادت

---

١. الانتصار، ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

الإحرام بذي الحُليفة أن تحتشي بالكرسف و تهلّ بالحجّ، فلمّا أتت لها ثمانية عشر يوماً أمرها رسول اللهﷺ أن تطوف بالبيت و تصلّي و لم ينقطع عنها الدم، ففعلت ذلك[١].

و هذا أيضاً قد استقصينا الكلام [حوله] في مسائل الخلاف، فإنّ أبا حنيفة، و أصحابه، و الثوري، و الليث يذهبون إلى أنّ أكثر النفاس أربعون يوماً. و الشافعي، و عبيد الله بن الحسن العسكري، و مالك في قوله الأوّل: إنّ أكثر النفاس ستّون يوماً.

و حكي عن البصري أنّه قال: إنّ أكثره خمسون يوماً.

و الكلام على هذه المذاهب و ما يُحتجّ به لها أو عليها قد استوفيناه في مسائل الخلاف، و انتهينا فيه إلى أبعد الغايات.

و ما بَيَّن من طريق الاستدلال صحّة مذهبنا في أكثر النفاس: أنّ الاتّفاق من الأُمّة حاصل على أنّ الأيّام التي قدّرنا بها النفاس أنّها حكم النفاس، و لم يحصل فيما زاد على ذلك اتّفاق و لا دليل. و القياس لا يصحّ إثبات المقادير به، فيجب القول بما ذكرناه دون ما عداه.

و لك أن تقول: إنّ المرأة داخلة في عموم الأمر بالصلاة و الصوم، و إنّما نخرجها في الأيّام التي حددناها من عموم الأمر بالاجماع، و لا إجماع و لا دليل فيما زاد على ذلك، فيجب الحكم بدخولها تحت عموم الأمر[٢].

٣٩ ـ لكن قال ابن إدريس عند كلامه عن النفساء: و حكمها حكم الحائض سواء في جميع الأحكام اللازمة للحائض بغير خلاف، و في أكثر أيّامها على الصحيح من الأقوال و المذهب؛ لأنّ بعض أصحابنا يذهب إلى أن أكثر

---

١. الكافي ج ٤، ص ٤٤٩.

٢. رسائل الشريف المرتضى (جوابات المسائل الموصليات الثانية)، ج ١، ص ١٧٢ ـ ١٧٣.

أيّام النفاس عند استمرار دمها ثمانية عشرة يوماً. ذهب إليه السيّد المرتضى‌ﷺ في بعض كتبه، و كذلك الشيخ المفيد، و عادا عنه في تصنيفٍ آخر لهما.

عاد السيّد عن ذلك في مسائل خلافه بأنْ قال: «عندنا الحدّ في نفاس المرأة أيّام حيضها التي تعهدها، و قد روي أنّها تستظهر بيومٍ و يومين[١]، و روي في أكثره خمسة عشر يوماً[٢]، و روي أكثر من هذا[٣]، و إلّا ثبت ما تقدّم». و رجع الشيخ المفيد‌ﷺ في كتابه أحكام النساء، و في شرح كتاب الإعلام[٤].

حكم تغسيل المرتثّ في المعركة:

٤٠ ـ قال ابن إدريس: فإن نُقل من المعركة و به رمق، و مات في غير المعركة، وجب غسله.

و ذكر السيّد المرتضى‌ﷺ في مسائل خلافه في مسألة غسل الشهيد، قال:

«فإن قيل: لا خلاف في أنّه إذا أُرتثّ يغسل مع وجوب الشهادة.

قلنا: إذا أُرتثّ فلم يَمُتْ في المعركة»[٥].

هذا آخر كلام المرتضى[٦].

حكمة وضع الجريدة مع الميّت:

٤١ ـ قال ابن إدريس بعد أن نقل عبارةً للشريف المرتضى في الذريعة حول بعض المسائل الأُصولية: و الذي يزيد مقصود السيّد المرتضى‌ﷺ بياناً و يوضّحه

---

١. تهذيب الأحكام، ج ١، ص١٧٨.
٢. لم نعثر عليه.
٣. تهذيب الأحكام، ص١٧٧.
٤. السرائر، ج ١، ص ١٥٤.
٥. الظاهر أنّ معنى العبارة كالتالي: إذا ارتثّ و لم يمت في المعركة، فإنّه يغسل، أما إذا ارتثّ ثمّ مات في المعركة، فإنّه لا يغسل.
٦. السرائر، ج ١، ص١٦٦.

برهاناً، ما أورده و ذكره في مسائل خلافه في الجريدة.

قال السيّد: «عندنا أنّ مِنَ السُنَّة أن يُدرَجَ مع الميّت في أكفانه جريدتان خضراوتان رطبتان، قدر كلّ واحدةٍ منهما عظم الذراع، و خالف من عدا فقهاء الشيعة في ذلك. دليلنا على ما ذهبنا إليه: ما رواه فلان عن فلان».

و أورد أخباراً عدّة من طرق الخاصّة و العامّة، و طوّل في الإيراد نحواً من صفحة.

ثمّ بعد ذلك قال من طريق الاستدلال: «و قد سَأل بعض أصحابنا الماضين نفسَه في هذا المعنى، فقال:

إنْ قال قائلٌ: ما معنى وضعكم الجريدة مع الميّت في أكفانه؟

ثمّ قال: قيلَ له: ما معنى الدور حول البيت، و تقبيل الحجر، و حلق الرأس، و رمي الجمار؟ فكل ما أجاب به في ذلك فهو جوابنا بعينه في الجريدة.

ثمّ قيل له: إنّ الذي تعبّدنا بغسل الميّت، و تكفينه هو الذي تعبّدنا بوضع الجريدة و الحنوط معه في أكفانه، و لا معنى له غيره، و إلّا فلأي معنى أوجب اللّه تعالى غسل الميّت، و قد مات و سقطت الفرائض عنه، و الطهارة إنّما تجب لأداء الفرائض؟».

قال السيّد الشريف المرتضى: «و هذا كلامٌ سديدٌ في موضعه»... .

ثمّ قال السيّد متمِّماً للمسألة: «و ليس يجب أن تُعرف علل العبادات على التعيين، و إن كنّا على سبيل الجملة نعلم أنّها إنّما وجبت أو ندب إليها للمصالح الدينيّة، و إن كان المخالف يخالف في ورود العبادة بالجريدة، فما تقدّم ممّا ذكرناه و غيره ممّا لم نذكره [من] الأخبار الكثيرة المتظاهرة حجّة فيه. و إن طالب بعلّة معينة، فلا وجه لمطالبته بذلك؛ لأنّ العبادات لا تُعرف عللها بعينها»[1].

---

١. السرائر، ج ١، ص١٣٣ ـ ١٣٤.

ارتماس الصائم:

٤٢ ـ قال صاحب المدارك: اختلف الأصحاب في حكم الارتماس في الصوم، فذهب الأكثر و منهم الشيخان في المقنعة، و النهاية، و المبسوط إلى أنّه مفسدٌ للصوم. و به قطع المرتضى في الانتصار و ادّعى عليه إجماع الفرقة. و قال ابن إدريس: إنّه مكروه. و حكاه في المعتبر عن المرتضى أيضاً في مسائل الخلاف[1].

العول في الفرائض:

٤٣ ـ قال الشريف المرتضى: إنّ الفرائض لا تعول، و ليست هذه المسألة ممّا تنفرد بها الإماميّة؛ لأنّ ابن عبّاس قد نفى العول، و قوله في ذلك مشهورٌ، و هو أيضاً مذهب داود الأصفهاني.

و إيضاح هذه المسألة و تحقيقها: أن تكون السهام المسمّاة في الفريضة يضيق عنها المال، و لا يتّسع لها، كامرأةٍ خلفت ابنتين و أبوين و زوجا، فللزوج الربع، و للبنتين الثلثان، و للأبوين السدسان. و هذا ممّا يضيق المال عنه؛ لأنّ المال لا يجوز أن يكون له ثلثان و سدسان و ربع، و اللّٰه تعالى أعدل و أحكم من أن يفرض في مالٍ لا يتّسع له المال، لأنّ ذلك سفهٌ و عبثٌ.

و عندنا في هذه المسألة أنّ للأبوين السدسان، و للزوج الربع، و ما بقي للابنتين. و مخالفونا الذين يذهبون إلى العول يجعلون للزوج الخمس، ثلاثة

---

١. مدارك الأحكام، ج٦، ص٤٨. لكن بعد مراجعة المعتبر لم نعثر على حكايته لهذا القول عن الشريف المرتضى في خصوص مسائل الخلاف، فقد قال: «و في الارتماس قولان: أحدهما: إفساد الصوم، و هو اختيار الشيخَيْن و الآخر: لا يفسد لكن يكره، و هو أحد قولي علم الهدى، و به قال مالك، و أحمد، و أطبق الباقون على خلاف القولين، و للشيخ قول بالتحريم، لكنه لا يوجب قضاء، و لا كفارة، و هو حسنٌ».(المعتبر، ج٢، ص٦٥٦)، فلعلّه كانت في يد صاحب المدارك نسخة من المعتبر تحتوي على نسبة هذا القول للمرتضى في خصوص مسائل الخلاف.

أسهم من خمسة عشر سهماً، بخلاف الإجماع؛ لأنّ الزوج لا يزاد على النصف و لا ينقص. و إنّما أدخلنا النقصان على البنات خاصّة؛ لأنّ الأُمّة مُجمعة على أنّ الابنتين منقوصتان في هذه المسألة عن حقّهما المسمّى لهما، و لا تجمع على دخول النقصان على ما عداهما في ذلك، و لا خلاف و لا دليل يدلّ عليه، فإذا ضاقت المسألة عن السهام أدخلنا النقص على من أجمعت الأُمّة على نقصه، و وفّرنا منهم سهم من عنده.

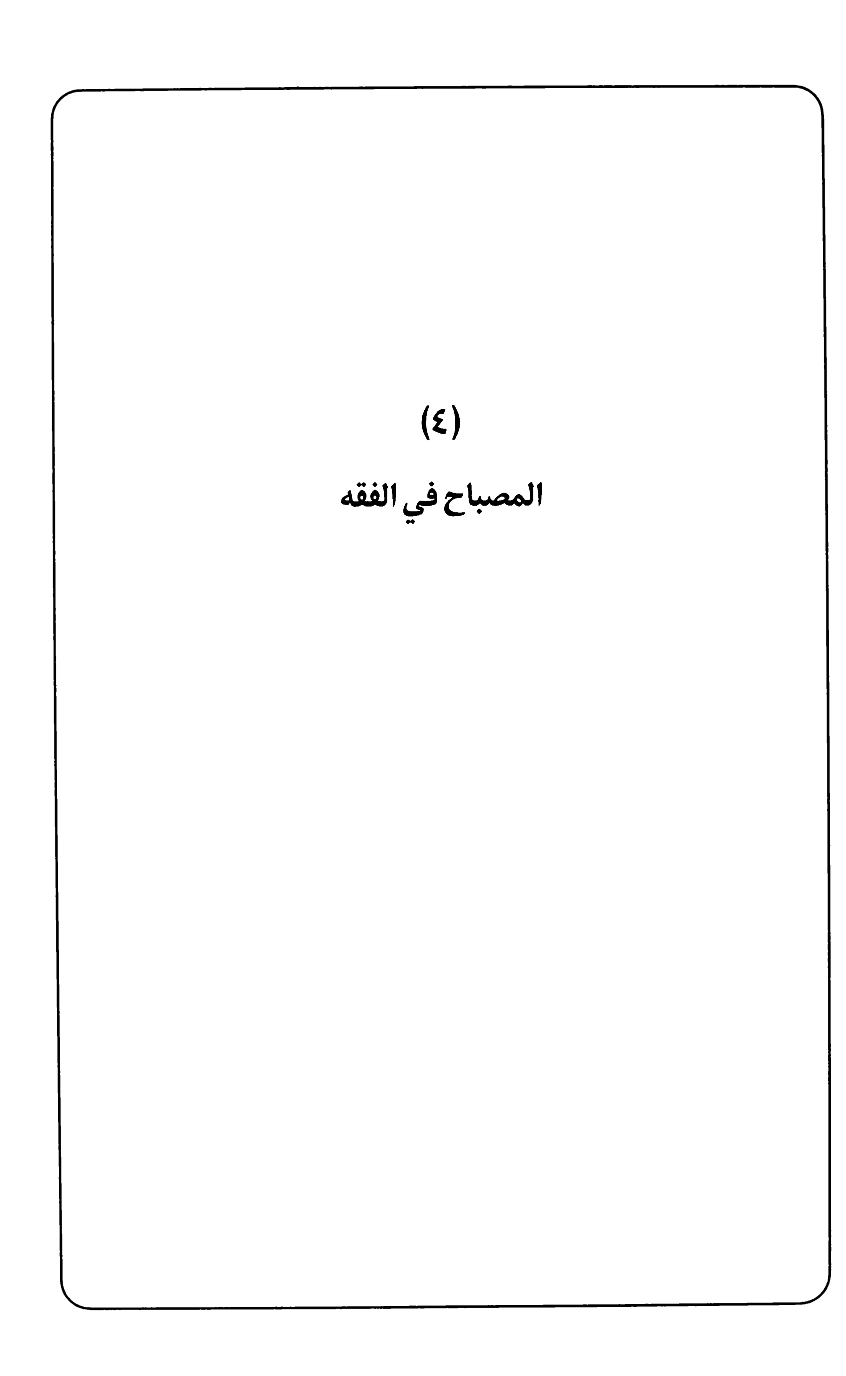
فإن قيل: فاللّهُ تعالى قد جعلَ للبنتين الثلثين و للواحدة النصف، فكيف نقصتهما من حقّهما؟

قلنا: لا يمنع من تخصيص هذا الظاهر بالإجماع، و إذا أجمعت الأُمّة على دخول النقص على البنات، كان ذلك دليلاً على أنّه ليس للبنتين و لا للواحدة النصف و الثلثان على كلّ حال.

و الكلام في هذه المسألة طويلٌ، و هذه جملةٌ كافيةٌ، و سنبسطه في مسائل الخلاف إن شاء اللّه تعالى[1].

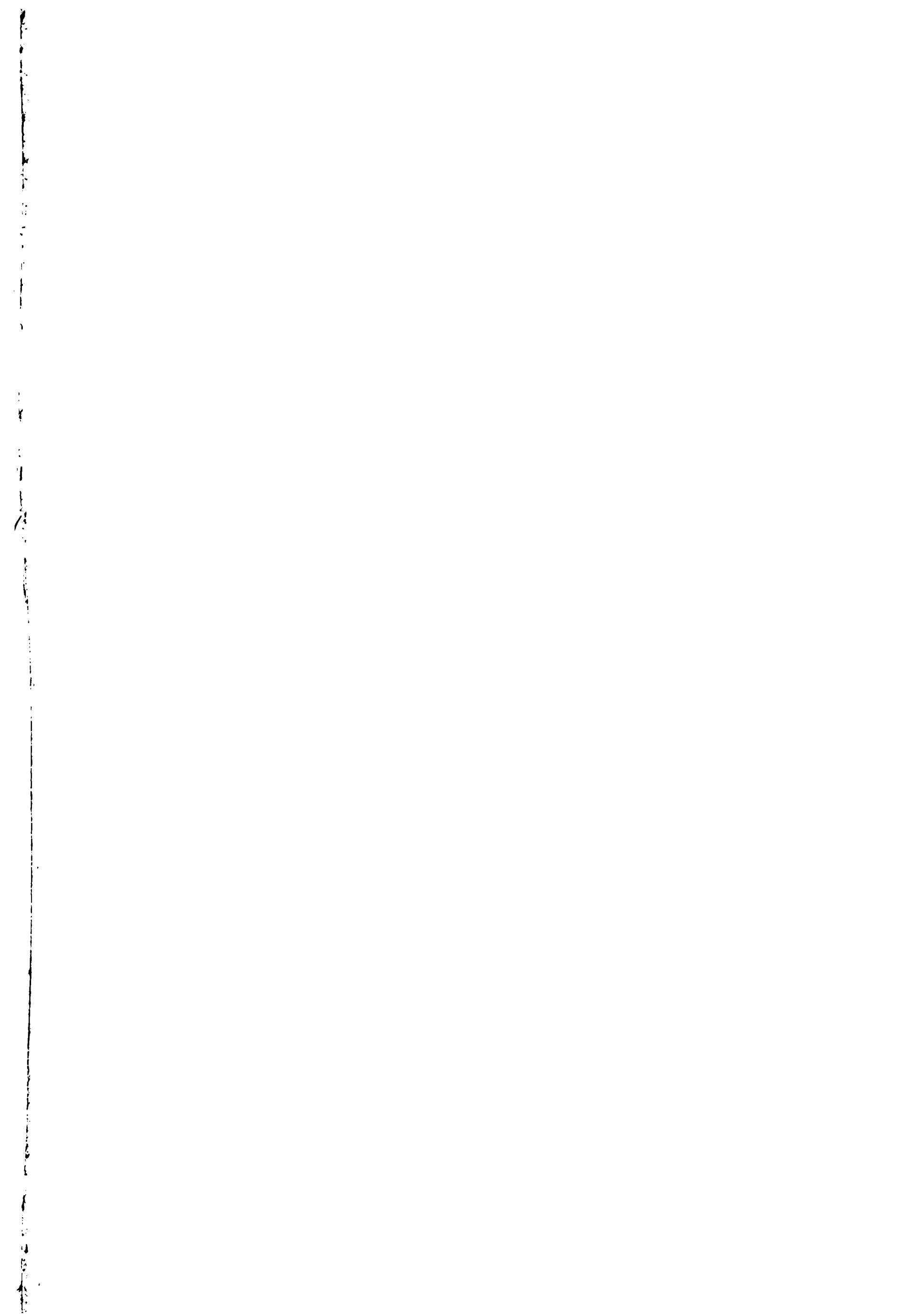
---

١. رسائل الشريف المرتضى (جوابات المسائل الموصليات الثالثة)، ج ١، ص٢٦٦ ـ ٢٦٧، و الظاهر أنّه لم يُوفّق لبحث هذه المسألة في كتاب مسائل الخلاف، فإنّ الكتاب بقي ناقصاً كما تقدّم.



(٤)

المصباح في الفقه



مقدّمة

يعتبر كتاب المصباح في الفقه من الكتب المهمّة التي تبيّن آراء الشريف المرتضى في المسائل الفقهيّة، و قد نصّ أصحاب الفهارس على أنّه كتابٌ ناقص، و غير كامل[1]، إلّا أنّ هذا لا يقلّل من أهمّيّته، فقد أشار الشريف المرتضى إلى هذا الكتاب و وصفه بأنّه كتابٌ مفصّل، و يحتوي على تفريعات فقهيّة كثيرة، حيث قال في خاتمة جُمل العلم و العمل:

> و إذا كنّا قد انتهينا إلى هذه الغاية، فقد و فينا بما شرطنا في صدر هذا الكتاب، فمن أراد التزيّد في علم أُصول الدين، و الغوص إلى أعماقه، و تغلغل شِعابه، فعليه بكتابنا الموسوم بالذخيرة، فإنْ آثر الزيادة و الاستقصاء، فعليه بكتابنا الملّخص، و من أراد التفريع، و استيفاء الشرع و أبوابه، فعليه بكتابنا المعروف بالمصباح، و من أراد الاقتصار، فما أوردناه هنا كافٍ شافٍ[2].

و هذا يدلّ على أهمّيّة الكتاب، و اهتمام الشريف المرتضى به، كما يدلّ على تفصيل الكتاب وسعته، و قد يكون هذا الأمر سببَ عدم تمكّن الشريف المرتضى من إتمامه، فإنّ الكثير من الكتب المفصّلة و المطوّلة لم يوفّق أصحابها لإتمامها، كما نجد ذلك في كتاب المعتبر للمحقّق الحلّي، و التذكرة و المنتهى

---

1. هذا الكتاب، ص ٣١٣؛ الفهرست، للشيخ الطوسيّ، ص ١٦٤.
2. رسائل الشريف المرتضى (جُمل العلم و العمل)، ج ٣، ص ٨١

للعلّامة الحلّي، و جامع المقاصد للمحقّق الكركي، و الحدائق الناضرة للمحقّق البحراني، و كشف الغطاء للشيخ جعفر الكبير، و غيرها، فإنّ الكتاب المفصّل يصعب إكماله عادةً، و قد تعوق مشاغل الحياة أو اقتراب الأجل من إتمامه.

و على الرغم من أنّ كتاب المصباح مفقودٌ، إلّا أنّ هناك مجموعة كبيرة من الآراء الفقهيّة المطروحة فيه، قد نُقلت في الكتب الفقهيّة الأُخرى، و التي كان أصحابها يمتلكون نسخة منه. و من أهمّهم الشيخ ابن إدريس (ت٥٩٨) في السرائر، و المحقّق الحلّي(ت٦٧٦) في المعتبر، و الفاضل الآبي(ت٦٩٠) في كشف الرموز، حيث كانوا يمتلكون نسخة من المصباح[1]، و نقلوا عنه مجموعةً كبيرةً من الفتاوى.

و هذا يعني أنّ نسخة كتاب المصباح كانت موجودة حتّى أواخر القرن السابع. و قد كان لكتاب المعتبر الحظ الأوفر، فقد نقل المحقّق فيه العشرات من الفتاوى التي وجدها في المصباح.

ثمّ إنّ المتبقّي من فتاوى كتاب المصباح لا يتجاوز كتابَي الطهارة و الصلاة، و شيء قليل جدّاً من كتاب الصوم، و هو يؤيّد ما تقدّم من أنّ الكتاب ناقص. إلّا أنّه وُجد في هوامش بعض الكتب أنّ الكتاب كاملٌ، و مستوفٍ لجميع أبواب الفقه، حيث قال السيّد بحر العلوم: «وجدتُ في هامش معالم العلماء لبعضهم: «المصباح للسيّد المرتضى في الفقه، رأيتُه تامّاً مشتملاً على كلّ أبواب الفقه». و هو غريبٌ[2].

و على أيّ حال فهذا الكلام متروك؛ بدليل ما تقدّم من نصّ أصحاب الفهارس المعاصرين للشريف المرتضى، و المتتلمِذين على يدَيْه، على نقصان الكتاب.

---

١. و قد أشار الفاضل الآبي إلى رؤيته لكتاب المصباح (انظر: كشف الرموز، ج ١، ص ١٧٤)، كما يمكن استفادة رؤيته للكتاب من موضع آخر من كتابه (انظر: كشف الرموز، ج ١، ص ٩٤).

٢. الفوائد الرجاليّة، ج٣، ص١٤٥.

إضافةً إلى ما قُمْنا بتجميعه هنا، حيث لم يتجاوز ثلاثة كتب من كتب الفقه، و هو يدلّ على نقصانه، فلو كان المصباح يحتوي على أبواب أُخرى، لنقل عنه الفقهاء المتأخّرون من تلك الأبواب، و لم يكتفوا بالنقل من أبواب معيّنة.

و قد قُمْنا بمحاولة تجميع ما تبقّى من كتاب المصباح من خلال مراجعة الكتب الفقهيّة التي نَقلت عنه، عسى أن يؤدّي ذلك إلى التعرّف بعض الشيء على خصوصيّات الكتاب، و أهمّيّته، إضافةً إلى التعرّف على آراء الشريف المرتضى الفقهيّة المطروحة فيه.

و اكتفينا بذكر فتوى المرتضى في المصباح، و حذفنا حروف العطف كالفاء، و الواو الموضوعة في بداية العبارات، لكي تكون الفتوى كلاماً مستأنفاً. كما حاولنا عدم ذكر اسم القائل مثل ابن إدريس، أو المحقّق الحلّي بقدر المستطاع، و ذلك منعاً للإطالة. و ذكرنا أحياناً توضيحاً حول ما تدور حوله العبارة في بدايتها.

المصباح في الفقه

النصوص:

كتاب الطهارة

معنى الطهور:

١ ـ الطهور هو المطهِّر لغيره. قاله الشيخ في مسائل الخلاف، و علم الهدى في المصباح[١].

وزن الكر:

٢ ـ قال الفاضل الآبي: الأشهر من الروايات ما رواه محمّد ابن أبي عمير، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الكرّ ألف و مئتا رطل»[٢]، و هي أظهر في فتوى الأصحاب، ذهب إليها الشيخ في الجُمل على التخيير بينه و بين الأوّل[٣]، و المرتضى في المصباح، و المفيد، و سلّار، و أبو الصلاح[٤].

٣ ـ قال المحقّق الحلّي حول تفسير (الرطل) الوارد في رواية وزن الكرّ:

---

١. المعتبر، ج ١، ص ٣٥.

٢. الكافي، ج ٣، ص ٣.

٣. أي التخيير بين الوزن و بين الأشبار، و قد تقدّمت الإشارة إلى الأشبار في عبارة الفاضل الآبي، لكن حذفناها لعدم اشارتها إلى رأي للشريف المرتضى.

٤. كشف الرموز، ج ١، ص ٤٧ ـ ٤٨.

هل الوزن عراقيّ أو مدنيّ؟ قال الشيخان في النهاية، و المبسوط، و الجُمل، و المقنعة: «عراقي». و قال ابن بابويه في كتابه، و علم الهدى في المصباح: «مدني». و رطل العراقي مئة و ثلاثون درهماً، و المدني مئة و خمسة و تسعون درهماً، فيكون العراقي ثلثي المدني[١].

أحكام البئر:

٤ ـ في نجاسة البئر بالملاقاة قولان، أظهرهما التنجيس... و قد اختلف قول الشيخ، فقال في النهاية، و المبسوط، و مسائل الخلاف: «ينجس بالملاقاة»، و كذا قال علم الهدى في المصباح، و الخلاف، و جُمل العلم و العمل[٢].

٥ ـ قال في المبسوط: «ينزح كرّ للحمار، و البقرة، و ما أشبههما». و قال في النهاية: «للحمار، و البقرة، و الدابة»، و كذا قال علم الهدى في المصباح[٣].

٦ ـ قال علم الهدى في المصباح: «لليابسة[٤] عشر، فإنْ ذابت و تقطّعت خمسون دلواً»[٥].

٧ ـ قال علم الهدى في المصباح: «في الدم ما بين الدلو الواحدة إلى العشرين»[٦].

٨ ـ قال علم الهدى في المصباح: «في الفأرة سبع دلاء، و قد رُوي ثلاث[٧]»[٨].

---

١. المعتبر، ج ١، ص ٤٧.

٢. المصدر، ص ٥٤ ـ ٥٥.

٣. المصدر، ص ٦١.

٤. أي العذرة اليابسة إذا سقطت في البئر.

٥. المعتبر، ج ١، ص ٦٥.

٦. المصدر، ص ٦٥.

٧. تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٢٣٨.

٨. المعتبر، ج ١، ص ٧١. و الظاهر أنّ الجزء الأخير من العبارة، أي قوله: «و قد روي ثلاث» هو جزء من عبارة المصباح.

٩ ـ قال علم الهدى في المصباح: «و في بول الصبي إذا أكل الطعام ثلاث دلاء، و إن كان رضيعاً نزح دلو واحدة»[١].

الاستنجاء:

١٠ ـ قال علم الهدى‏ في المصباح: «لا بأس بما ينضح من ماء الاستنجاء على الثوب و البدن»[٢].

١١ ـ قال علم الهدى في المصباح: «يجوز الاستنجاء بالأحجار، و ما قام مقامها بالمدر، و الخرق»[٣].

الأسئار:

١٢ ـ قال المحقّق الحلّي: الأسئار كلّها طاهرة، عدا الكلب، و الخنزير، و الكافر. و السؤر ـ مهموزاً ـ بقيّة المشروب. و ما ذكرناه اختيار الشيخ‏ في النهاية، و علم الهدى في المصباح»[٤].

و قال الفاضل الآبي حول سؤر ما لا يؤكل لحمه: قال الشيخ في النهاية، و المرتضى في المصباح: «طاهر»[٥].

١٣ ـ يكره سؤر الجلال، و هو ما يأكل العذرة محضاً، و به قال علم الهدى‏ في جُمل العلم و العمل، و استثناه من المباح في المصباح[٦].

١٤ ـ يكره سؤر ما أكل الجيف من الطير إذا خلا موقع الملاقاة من النجاسة، و لا يحرم، و به قال علم الهدى في المصباح[٧].

---

١. المعتبر، ج ١، ص ٧٢.

٢. المصدر، ص ٩١.

٣. المصدر، ص ١٣١.

٤. المصدر، ص ٩٣.

٥. كشف الرموز، ج ١، ص ٦٠.

٦. المعتبر، ج ١، ص ٩٧.

٧. المصدر، ص ٩٨.

١٥ ـ قال المحقّق الحلّي: قال في المبسوط: «يكره سؤر الحائض»، و أطلق. و كذا قال علم الهدى رحمه الله في المصباح، و كره سؤر المتّهمة لا المأمونة. و يريد بالمأمونة المستحفظة من الدم، و بالمتّهمة ضدّها[١].

النجاسات:

١٦ ـ قال المحقّق الحلّي: و قد أطلق شيخنا الطوسيّ رحمه الله في مسائل الخلاف، فقال: «المسوخ نجسة» ... كذا قال المفيد في المقنعة، و علم الهدى في المصباح[٢].

١٧ ـ لو نجس أحد الإنائين و لم يتعيّن، اجتنب ماؤهما...و قال علم الهدى رحمه الله في المصباح: «أراقهما، و عدل إلى غيرهما، فإن لم يجد تيمّم»[٣].

أحكام الوضوء:

١٨ ـ قال الشيخ في المبسوط: «يَنقض الوضوءَ كلُّ ما أزال العقل من إغماء، أو سُكر، أو جنون، أو غيره».

و قال في النهاية: «المرض المانع من الذكر».

و قال المفيد في المقنعة: «المرض المانع من الذكر، و الإغماء»، و مثله قال علم الهدى رحمه الله في المصباح[٤].

١٩ ـ قال المحقّق الحلّي حول النكس في غسل اليدين في الوضوء: قال علم الهدى رحمه الله في الانتصار، و المصباح: «يكره». و له قولٌ آخر بالمنع[٥].

٢٠ ـ قال المحقّق الحلّي حول حدّ مسح الرأس في الوضوء: و أمّا أنّه يجزي

---

١. المعتبر، ج ١، ص ٩٩.

٢. المصدر، ج ٢، ص ٨١

٣. المصدر، ج ١، ص ١٠٣.

٤. المصدر، ص ١١١.

٥. المصدر، ص ١٤٤.

ما يسمّى مسحاً، فهو الذي ذكره الشيخ رحمه الله في المبسوط، قال: «و لا يتحدّد بحدٍّ».

و قال في مسائل الخلاف: «إنّ الأفضل ما يكون مقدار ثلاث أصابع مضمومة». و في إحدى الروايتيْن عن أبي حنيفة: يجب مقدار ثلاث، و به قال علم الهدى رحمه الله في مسائل الخلاف، و ابن بابويه (رحمه اللّه تعالى).

و قال علم الهدى رضي الله عنه في المصباح بالاستحباب[1].

٢١ ـ قال الفاضل الآبي في مسألة ما لو استقبل الشعرَ في مسح الرأس: للشيخ فيه قولان: قال في المبسوط: «يجزيه»، و قال في النهاية: «لا يجزيه»، و كذا قال المرتضى في المصباح[2].

٢٢ ـ الموالاة هي أن لا يؤخّر بعض الأعضاء عن بعض بمقدار ما يجفّ ما تقدمه. و هو اختيار الشيخ، و علم الهدى في شرح الرسالة. و قال الشيخ في مسائل الخلاف: «هي أن تتابع بين غسل الأعضاء، و لا يفرق إلّا لعذر»، و كذا قال علم الهدى في المصباح[3].

أحكام الجنابة:

٢٣ ـ الغسل اسمٌ لإجراء الماء على المحلّ، ذكر ذلك علم الهدى رضي الله عنه في المصباح، فقال: «و قيل: إنه يجزي في الوضوء ما جرى مجرى الدهن، إلّا أنّه لابدّ أنْ يكون مما يتناوله اسم الغسل و المسح، و لا ينتهي في القلّة إلى ما يسلبه الاسم»[4].

٢٤ ـ قال علم الهدى رحمه الله في المصباح: «ولا يجوز للجنب مسّ المصحف»[5].

---

١. المعتبر، ج ١، ص١٤٥.

٢. كشف الرموز، ج ١، ص٦٦ ـ ٦٧.

٣. المعتبر، ج ١، ص١٥٧.

٤. المصدر، ص١٨٢.

٥. المصدر، ص١٩٠.

٢٥ ـ قال المرتضى في المصباح: «وله[١] أن يقرأ من القرآن ما شاء، إلّا السور الأربع التي تتضمّن عزائم السجود»[٢].

أحكام الدماء الثلاثة:

٢٦ ـ أمّا المضطربة و المبتدأة، ففيها قولان: قال في المبسوط: «أوّل ما ترى المرأة ينبغي أن تترك الصلاة و الصوم، فإن استمرّ ثلاثة قطعت على أنّه حيض، و إن انقطع قبل الثلاثة فليس بحيضٍ و قضتِ الصلاة و الصوم».

و قال علم الهدى في المصباح: «و الجارية التي يبتديء بها الحيض و لا عادة لها، لا تترك الصلاة حتّى تستمر لها ثلاثة أيام»[٣].

٢٧ ـ إذا رأت الدمَ في عادتها، ففي قدر الاستظهار بترك العبادة مع مجيء الدم قولان:

قال في النهاية: «تستظهر بعد العادة بيوم أو يومين»، و هو قول ابن بابويه و المفيد.

و قال علم الهدى في المصباح: «تستظهر عند استمرار الدم إلى عشرة أيّام، فإنِ استمرّ عملت ما تعمله المستحاضة»[٤].

٢٨ ـ أقلّ الطهر بين الحيضتَيْن عشرة أيّام، و لا حدَّ لأكثره، و به قال الشيخُ في الخلاف، و المبسوط، و علم الهدى في المصباح، و الخلاف[٥].

٢٩ ـ أمّا الاجتياز في غيرهما[٦] من المساجد، فقد ذكر الشيخ في مسائل الخلاف أنّه مكروهٌ. و مع اتّفاقهم أنّه ليس بمحرّم بمجرّد ذكر إباحة[٧] الشيخ في

---

١. أي الجنب و الحائض.
٢. الرسائل التسع، ص ٣١١ ـ ٣١٢.
٣. المعتبر، ج ١، ص ٢١٣.
٤. المصدر، ص ٢١٤.
٥. المصدر، ص ٢١٦.
٦. أي اجتياز الحائض في غير المسجدَين.
٧. العبارة مشوّشة.

المبسوط، و الجُمل، و المفيد، و علم الهدى في المصباح[1].

٣٠ ـ و في وجوب الكفّارة على الزوج بوطيءِ الحائض روايتان[2]، أحوطهما الوجوب، و هو مذهب الشيخ؏ في الجُمل، و المبسوط، و به قال المفيد؏ في المقنعة، و علم الهدى في المصباح، و ابنا بابويه، و كذا قال أحمد في إحدى الروايتَيْن.

و قال الشيخ في الخلاف «إن كان جاهلاً بالحيض أو بالتحريم، لم يجب عليه، و يجب على العالم بهما»، و استدل بإجماع الفرقة، و كذا استدلّ علم الهدى[3].

٣١ ـ قال علم الهدى في المصباح: «إذا رأت الطهر في وقت العصر فليس عليها صلاة الظهر الماضية، و متى رأت طهراً في وقت صلاة، ففرّطت حتّى يدخل وقت أُخرى، كان عليها قضاء تلك الصلاة الماضية، اللهمّ إلّا أن يكون دخول الثاني و مضيّ وقت الأُولى لم يكن عن تفريط منها، بل متشاغلة بالتأهّب للغسل على وجه لابدّ منه، فلا قضاء عليها للصلاة الماضية، بل تصلّي الصلاة الحاضر وقتها. و ضابط ما نقول أنّه لا يجب القضاء إلّا إذا تمكّنت من الغسل و أهملت»[4].

٣٢ ـ قال الشيخ؏ في النهاية: «و إن رأت الدم و قد رشح على القطنة إلّا أنّه لم يسل، وجب عليها الغسل لصلاة الغداة، و الوضوء لكلّ صلاة ممّا عداها، و تغيير القطن و الخرقة». و بمعناه قال في المبسوط، و الخلاف، و كذا قال علم الهدى؏ في المصباح[5].

---

١. المعتبر، ج ١، ص٢٢٢.

٢. تهذيب الأحكام، ج ١، ص١٦٣ ـ ١٦٥.

٣. المعتبر، ج ١، ص٢٢٩. و الظاهر أنّ الاستدلال مذكور في المصباح؛ لأنّ المحقّق الحلّي لم يذكر في هذه العبارة كتاباً آخر للمرتضى.

٤. المصدر، ص٢٣٧.

٥. المصدر، ص٢٤٤.

۳۳ ـ قال المحقّق الحلّي: مذهب علمائنا أجمع أنّ الاستحاضة حدثٌ، تبطل الطهارة بوجودِهِ، فمع الإتيان بما ذكره من الوضوء إنْ كان قليلاً، أو الاغتسال إن كان كثيراً، يخرج عن حكم الحدث لا محالة، و يجوز لها استباحة كلّ ما تستبيحه الطاهر من الصلاة، و الطواف، و دخول المساجد، و حلّ وطؤها، و لو لم تفعل ذلك كان حدثها باقياً، و لم يجز أن تستبيح شيئاً ممّا يشترط فيه الطهارة.

و لو صامت و الحال هذه، قال في المبسوط: «روى أصحابنا: أنّ عليها القضاء»[1].

و هل يحرم على زوجها وطؤها؟ أومأ الأصحابُ إلى ذلك و لم يصرّحوا، و معنى ما قالوه: «و يجوز لزوجها وطؤها إذا فعلت ما تفعله المستحاضة»، قاله ابن الجنيد، و بمعناه قال المفيد في المقنعة، و علم الهدى في المصباح[2].

٣٤ ـ قال علم الهدى في المصباح: «النفاس هو الدم الذي تراه المرأة عقيب الولادة»[3].

أحكام الميّت:

٣٥ ـ قال الفاضل الآبي حول مسألة استقبال الميّت القبلة عند تغسيله: و يظهر منه في باب تغسيل الأموات الاستحباب، وصرّح في الخلاف به، و كذا مذهب علم الهدى في المصباح[4].

٣٦ ـ اختلف الأصحابُ[5] في القميص، فأوجبه الشيخان في المبسوط، و النهاية، و المقنعة، و علم الهدى في المصباح[6].

---

١. تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ٣١٠.
٢. المعتبر، ج ١، ص٢٤٨.
٣. المصدر، ص٢٥٢.
٤. كشف الرموز، ج ١، ص٨٦
٥. في مسألة أجزاء الكفن الواجبة.
٦. المعتبر، ج ١، ص٢٧٩.

٣٧ ـ قال المحقّق الحلّي: يجب الغسلُ على من غسّل ميّتاً من الناس، و كذا يجب بمسّه بعد برده و قبل تطهيره بالغسل على الأظهر. و بالوجوب قال الشيخان في المقنعة، و النهاية، و المبسوط، و ابنا بابويه، و ابن أبي عقيل، و بالاستحباب قال علم الهدى في شرح الرسالة، و المصباح[١].

و قال المحقّق الحلّي بعد صفحة: على أنّا قد بيّنا أنّ علم الهدى﵀ أنكر وجوب الغسل على من مسّ الميّت في كتاب المصباح، و الشرح، و ذكر أنّه سنّة[٢].

بعض الأغسال:

٣٨ ـ غسل ليلة النصف من شهر رمضان، و هو مذهبُ الثلاثة في الجُمل، و المصباح، و المقنعة، و لعلّه لشرف تلك الليلة فاقترانها بالطهر حسنٌ[٣].

٣٩ ـ اختلف الأصحابُ في غسل قاضي الكسوف، فقال الشيخ في الجُمل باستحبابه إذا احترق القرص كلّه، و ترك الصلاة متعمّداً. و اقتصر المفيد في المقنعة، و علم الهدى في المصباح على تركها متعمّداً[٤].

أحكام التيمّم:

٤٠ ـ لا يجزي في التيمّم إلّا التراب الخالص، أي الصافي من مخالطة ما لا يقع عليه اسم الأرض كالزرنيخ، و الكحل، و أنواع المعادن، و هذا قول علم الهدى في شرح الرسالة، و أبي الصلاح، و ظاهر كلام المفيد، و هو اختيار الشافعي.

---

١. المعتبر، ج ١، ص ٣٥١.

٢. المصدر، ص ٣٥٢.

٣. المعتبر، ج ١، ص ٣٥٥. و الظاهر أنّ المقصود بالمصباح هو مصباح المرتضى، بقرينة قوله: «و هو مذهب الثلاثة» الذين يعني بهم: الشيخ المفيد، و السيّد المرتضى، و الشيخ الطوسيّ. فالجُمل للطوسي، و المقنعة للمفيد، فيبقى المصباح للمرتضى. إضافةً إلى أنّ المحقّق الحلّي ذكر رأي الشيخ الطوسيّ في المصباح الكبير بعد هذه العبارة مباشرة، و هو يدلّ على أنّ المصباح المذكور في العبارة المتقدّمة هو مصباح السيّد لا الشيخ.

٤. المعتبر، ج ١، ص ٣٥٨.

و قال الشيخ في المبسوط: «لا يجوز إلّا بما يقع عليه اسم الأرض إطلاقاً، سواء كان عليه تراب، أو كان حجراً، أو جصّاً، أو غير ذلك»، و بمعناه قال في جُمله، و الخلاف، و كذا قال ابن الجنيد منّا، و علم الهدى في المصباح ...

و احتجّ علم الهدى بقوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّباً﴾[١]، و الصعيد هو التراب بالنقل عن أهل اللّغة، حكاه ابن دُريد عن أبي عبيدة[٢].

و بقوله ﷺ: «جُعلت لي الأرضُ مسجداً طهوراً»[٣]، و لو كانت الأرض طهوراً و إن لم يكن تراباً [لكان] ذكره لغواً[٤].

و بقوله ﷺ: «الترابُ طهورُ المسلم[٥]»[٦].

٤١ ـ قال علم الهدى في المصباح: «يجوز التيمّم بالجصّ، و النورة».

و قال الشيخان في المقنعة، و المبسوط، و النهاية: «يجوز بأرض الجصّ، و النورة» ... و ما ذكره علم الهدى في المصباح هو رواية السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن عليٍّ ﷺ: أنّه سُئِل عن التيمّم بالجصّ؟ فقال: «نعم». فقيل: بالنورة؟ فقال: «نعم». فقيل: بالرماد؟ فقال: «لا؛ إنّه لا يخرج من الأرض، إنّما يخرج من الشجر[٧]»[٨].

٤٢ ـ قال المحقّق الحلّي: الحجر الصلد كالرخام، و الصفا، و البرام، يجوز التيمّم

---

١. المائدة (٥): ٦.

٢. جمهرة اللّغة، ج ٢، ص ٦٥٤. قال ابن دريد: «الصعيد من الأرض: التراب الذي لا يخالطه رمل و لا سبخ. هكذا قال أبو عبيدة».

٣. كتاب مَن لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١.

٤. كذا في المطبوع من المعتبر.

٥. أحكام القرآن، ج ٢، ص ٤٢١؛ نصب الراية، ج ١، ص ٢١٩.

٦. المعتبر، ج ١، ص ٣٧٢ ـ ٣٧٣.

٧. تهذيب الأحكام، ج ١، ص ١٧٨.

٨. المعتبر، ج ١، ص ٣٧٥ ـ ٣٧٦.

به و إن لم يكن عليه غبار، قاله الشيخ في المبسوط، و النهاية، و علم الهدى في المصباح. و قال المفيد في المقنعة: «يجوز مع الاضطرار»، و منعه الشافعي أصلاً.

لنا: قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّباً﴾[1]، و الصعيد وجه الأرض، و الحجر أرض إجماعاً.

لا يُقال: الصعيد تراب الحرث، كذا حكي عن ابن عبّاس، و قوله حجّة.

لأنّا نقول: هذا يبطل بالرمل، و السبخة، فإنّ التيمّم بهما جائز، و إن لم يكونا من تراب الحرث.

ولو قيل: المراد حمل التراب إلى الوجه و اليدَيْن، انتقض ذلك بمقابلة العواصف.

و إنّما قال في الأصل: «فيه تردد»؛ لأنّ علم الهدى قال في المصباح: «لم أقف لأصحابنا فيه على نصٍّ»، و المفيد أجازه عند الاضطرار، فنشأ التردّد من ذلك[2].

٤٣ ـ قال علم الهدى في المصباح: «من كان في أرض وحلٍ، أو ثلج لا يتمكّن من غيره، جاز أن يضرب يديه، و يتيمّم بنداوته»[3].

٤٤ ـ قال الفاضل الآبي حول مسألة ما لو وجد المتيمّمُ الماء في أثناء الصلاة:

قال في النهاية: «يرجع ما لم يركع»، و به قال المرتضى في المصباح. و قال في المبسوط و الخلاف: «لا يرجع، و لو تلبس بتكبيرة الإحرام»... و هو مذهب المرتضى في خلافه و شرح الرسالة[4].

---

١. النساء (٤): ٤٣.

٢. المعتبر، ج ١، ص٣٧٦.

٣. المصدر، ص٣٧٧.

٤. كشف الرموز، ج ١، ص١٠٥.

كتاب الصلاة

أوقات الصلاة:

٤٥ ـ قال المحقّق الحلّي حول مسألة آخر وقت الظهر:

قال الشيخ في الخلاف، و الجُمل: «للمختار حتّى يصير ظلّ الشخص مثله، ثمّ يخرج وقت الاختيار، و يبقى وقت الاضطرار» كما قلناه، و هو مذهبُ الشافعي. و في بعض رواياتنا: «إلى أربعة أقدام»[١]، و هي أربعة أسباع الشخص، و به قال الشيخ ﵀ أيضاً في موضع من التهذيب، و هو اختيار علم الهدى في المصباح[٢].

٤٦ ـ و قال المحقّق أيضاً حول مسألة آخر وقت العصر: قال الشيخ في الجُمل، و في المبسوط، و الخلاف: «إذا صار ظلّ كلّ شيء مثليه للمختار، و للمعذور إلى الغروب»، و به قال الشافعي.

و قال علم الهدى في المصباح: «يمتدّ حتّى يصير الظلّ بعد الزيادة مثل ستّة أسباعه للمختار»[٣].

٤٧ ـ و قال: أولُ وقت المغرب عند غروب الشمس، و هو إجماعُ العلماء، و آخره للفضيلة إلى ذهاب الشفق، و الإجزاء إلى أن يبقى لانتصاف الليل قدر

---

١. الاستبصار، ج ١، ص ٢٤٨.

٢. المعتبر، ج ٢، ص ٣٠.

٣. المصدر، ص ٣٨.

العشاء، و في رواية: «إلى ربع الليل»[١]، و به قال علم الهدى في الجُمل، و ابن الجنيد في المختصر.

و يمتدّ وقت المضطرّ حتّى يبقى للفجر قدر العشاء... .

و قال الشيخ في الخلاف، و المبسوط: آخره للمختار إلى ذهاب الشفق، و للمضطرّ كما قلناه، و به قال علم الهدى في المصباح[٢].

٤٨ ـ و قال حول مسألة أوّل وقت العشاء: قال الشيخ في المبسوط، و الخلاف: «أوّل وقتها سقوط الشفق»، و هو قول علم الهدى في المصباح[٣].

القِبلة:

٤٩ ـ القبلة هي الكعبة مع الإمكان، و إلّا جهتها، و هو قول علم الهدى في المصباح، و الجُمل[٤].

لباس المصلي:

٥٠ ـ قال علم الهدى في المصباح: «ولا يجوز الصلاة في جلود ما خصّ بالنجاسة كالكلب، و الخنزير، و الأرنب»[٥].

٥١ ـ قال المحقّق الحلّي حول مَن كان عالماً بنجاسة ثوبه أو بدنه، ثمّ نسي و صلّى: إنّ فيه روايتين:

---

١. الاستبصار، ج ١، ص ٢٦٧.

٢. المعتبر، ج ٢، ص ٤٠.

٣. المصدر، ص ٤٢.

٤. المصدر، ص ٦٥.

٥. المصدر، ج ١، ص ٤٢٦. و قد نقل المحقّق الحلّي قبل هذهِ الفتوىٰ بصفحة، فتوىٰ أخرىٰ، لكنّه لم يصرّح أنّها من المصباح، إلّا أنّ بعض الفقهاء تصوّر أنّها منه (انظر: كشف اللثام، ج ١، ص ٤١٢). و العبارة التي جاءت في المعتبر كما يلي: اضطرب قول الأصحاب في الثعلب و الأرنب و الفأرة و الوزغة، فقال علم الهدىٰ: لا بأس بأسآر جميع حشرات الأرض و سباع ذوات الأربع، إلّا أن يكون كلباً أو خنزيراً. المعتبر، ج ١، ص ٤٢٥.

إحداهما: يعيدها لو كان الوقت باقياً، و يقضيها لو كان خارجاً[١]، و هو اختيار الشيخ في المبسوط، و الخلاف، و النهاية، و المفيد في المقنعة، و علم الهدى في المصباح؛ لأنّه أخلّ بالشرط مفرّطاً، فلزمه القضاء[٢].

٥٢ ـ و قال: ما لا يؤكل لحمه من السباع إذا ذبح جاز استعماله، و إن لم يدبغ، لكن لا يصلّى في شيءٍ منه، و لو دبغ إلّا ما نستثنيه.

و قال الشيخ في الخلاف، و المبسوط، و النهاية، و علم الهدى في المصباح: «لا يستعمل حتّى يدبغ»[٣].

٥٣ ـ و قال حول مسألة لباس المصلّي: و يكره في ثوب واحد للرجال. قال الشيخ في المبسوط: «يجوز إذا كان صفيقاً، ويكره إذا كان رقيقاً، إلّا أن يكون تحته ميزر يستر عورته».

و قال علم الهدى في المصباح: و قال أحمد بن حنبل: «الفضيلة في ثوبين»؛ لما روي عن النبيّ ﷺ: «إذا كان لأحدكم ثوبان، فليصلّ فيهما»[٤]. و روي [عن] ابن عمر: رأى نافعاً يصلّي في ثوبٍ واحد، فقال: «لو ذهبت إلى الدار كنت تذهب في ثوبٍ واحد؟» قال: لا، قال: «اللّه أحقّ أن تتزيّن له، أم الناس؟[٥]»[٦].

٥٤ ـ و يكره أن يأتزر فوق القميص، ذكره الثلاثة في النهاية، و المبسوط، و المصباح، و المقنعة لرواية أبي بصير عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «لا ينبغي أن يتوشّح بإزار فوق القميص إذا صليت؛ فإنّه من الجاهليّة»[٧]. و في رواية موسى

---

١. تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٢٥٤.
٢. المعتبر، ج ١، ص ٤٤١.
٣. المصدر، ص ٤٦٦.
٤. سنن أبي داود، ج ١، ص ١٥١.
٥. المصنف لعبد الرزاق، ج ١، ص ٣٥٧ ـ ٣٥٨.
٦. المعتبر، ج ٢، ص ٩٥.
٧. الاستبصار، ج ١، ص ٣٨٨.

بن عمر بن بزيع، قلت للرضاعليه السلام: «أشدّ الإزار و المنديل فوق قميصي في الصلاة؟ فقال: لابأس به[١]»[٢].

صلاة فاقد الساتر:

٥٥ ـ عورة الرجل قبله و دبره، و هو قول الثلاثة في النهاية، و المبسوط، و المصباح، و المقنعة.

و به قال ابن أبي ذيب و داود، و أحد قولي أحمد ابن حنبل.

قال علمُ الهدى: «و روي أنّ العورة ما بين السرّة و الركبة[٣]»[٤].

٥٦ ـ إذا عدم [المصلّي] الساترَ، قال علم الهدى في المصباح، و الجُمل: «يصلّي قاعداً مؤمياً»[٥].

٥٧ ـ قال ابن إدريس: ذهب السيّد المرتضى في مصباحه إلى «أنّ العريان الذي لا يجد ما يستتر به عورته، يجب أنْ يؤخّر الصلاة إلى آخر أوقاتها، طمعاً في وجدان ما يستتر به، فإنْ لم يجده، صلّى جالساً، و يضع يده على فرجه، و يومي بالركوع و السجود إيماءً، و يجعل سجوده أخفض من ركوعه، فإن كانوا جماعة، و أرادوا أن يجمعوا بالصلاة، قام الإمام في وسطهم، وصلّوا جلوساً، على الصفة التي ذكرناها». هذا آخر كلام السيّد المرتضى رحمه الله[٦].

صلاة الرجل إلى جانب المرأة:

٥٨ ـ و قال ابن إدريس: يكره للرجل أن يصلّي و امرأة تصلّي متقدّمة له،

---

١. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٢٥٦.

٢. المعتبر، ج ٢، ص٩٦. الظاهر أنّ الثلاثة ـ و منهم المرتضى في المصباح ـ استدلّوا بهاتين الروايتين، و لذلك ذكرناهما.

٣. قرب الاسناد، ص١٠٣.

٤. المعتبر، ج ٢، ص ١٠٠.

٥. المصدر، ص١٠٤.

٦. السرائر، ج ١، ص٣٥٣ ـ ٣٥٤؛ المعتبر، ج ٢، ص١٠٨.

أو محاذية لجهته، و لا يكون بينه و بينها عشرة أذرع، على الصحيح من المذهب.

و قد ذهب بعض أصحابنا إلى حظر ذلك، و بطلان الصلاتين، و هو شيخنا أبو جعفر الطوسيّ في نهايته، اعتماداً على خبر رواه عمّار الساباطي[١]، و عمّار هذا فطحيّ المذهب، كافرٌ ملعون. و الأوّل مذهب السيّد المرتضى، ذكره في مصباحه[٢].

مواضع الصلاة و السجود:

٥٩ ـ قال المحقّق الحلّي حول مسألة مواضع الصلاة: قال الأصحاب في النهاية، و المبسوط، و المقنعة، و المصباح: «ويكره بالبيداء، و وادي ضجنان، و وادي الشقرة، و ذات الصلاصل»[٣].

٦٠ ـ قال علم الهدى في المصباح: السجود يجب أن يكون على الأرض الطاهرة، و على ما أنبتت الأرض إلّا ما أكل، أو لبس، و يدخل في المأكول جميع الثمار التي يغتذى بها، و ما لبس إنّما هو القطن، و الكتّان، و ما اتّخذ منهما، و لا يجوز على الثوب المنسوج من أي جنس اتخذ. يؤيّده ما روى زرارة، عن أبي جعفر قال: «لا تسجد على الثوب الكرسف، و لا على الصوف، و لا على شيءٍ من الحيوان، و لا على طعام، و لا على شيءٍ من الثمار، و لا على شيء من الرياش[٤]»[٥].

---

١. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٢٣١.
٢. السرائر، ج ١، ص ٢٦٧؛ المعتبر، ج ٢، ص ١١٠.
٣. المعتبر، ج ٢، ص ١١٥.
٤. الكافي، ج ٣، ص ٣٣٠.
٥. المعتبر، ج ٢، ص ١١٩. و الظاهر أنّ قوله: «ولا يجوز...جنس اتّخذ»، و الرواية التي تلته، إنّما هو من بقيّة كلام المرتضى في المصباح، و إن كان محقّقو كتاب المعتبر قد جعلوه في سطرٍ مستأنف. و الله العالم.

أحكام الأذان و الاقامة:

٦١ ـ قال علم الهدى في المصباح: «و يجوز الأذان بغير وضوءٍ، و من غير استقبال القبلة إلّا في الشهادتَيْن، و الإقامة لا تجوز إلّا على وضوء، و استقبال القبلة، و يكره الالتفات به يميناً و شمالاً يريد به أن يخرج عن القبلة»[١].

٦٢ ـ لو أخلّ بالأذان و الإقامة ناسياً و صلّى، تداركهما ما لم يركع، و استقبل صلاته استحباباً، و به قال علم الهدى في المصباح[٢].

٦٣ ـ قال في المبسوط: «و لو صلّى جماعةً بغير أذان و إقامة، لم تحصل فضيلة الجماعة، و الصلاة ماضية».

و قال علم الهدى في الجُمل، و المصباح، و ابن أبي عقيل: «الإقامة واجبة على الرجال دون الأذان إذا صلّوا فرادى، و يجبان عليهم في المغرب و العشاء»[٣]...

و قال علم الهدى أيضاً: «يجب الأذان و الإقامة سفراً و حضراً»[٤].

و قال ابن إدريس: اختلف قول أصحابنا في الأذان و الإقامة، فقال قوم: «إنّ الأذان و الإقامة من السنن المؤكّدة في جميع الصلوات الخمس، و ليسا بواجبَيْن، و إن كانا في صلاة الجماعة، و في صلاة الفجر، و المغرب، و صلاة الجمعة، أشدّ تأكيداً».

و هذا الذي أختارُهُ و أعتمدُ عليه.

و ذهب بعضُ أصحابنا إلى وجوبهما على الرجال في كلّ صلاة جماعة، في

---

١. المعتبر، ج ٢، ص١٢٨. و الظاهر أنّ قوله: «و يكره الالتفات... عن القبلة» ليس جزءاً من المصباح، و انّما هو من كلام المحقّق الحلّي، و يرتبط بالبحث القادم من كتاب المعتبر، لكن ذكرناه لاحتمال أن يكون من المصباح. (وانظر بهذا الصدد: مختلف الشيعة، ج٢، ص١٢٤، فلعلّ فيه ما ينفع).

٢. المعتبر، ج٢، ص١٢٩.

٣. المصدر، ص١٣٢.

٤. المصدر، ص١٣٢. و الظاهر أنّ العبارة الأخيرة من مصباح المرتضى أيضاً؛ لعطفها على العبارة السابقة.

سفرٍ أو حضر، و يجبان عليهم جماعة و فرادى، في سفرٍ أو حضر، في الفجر و المغرب و صلاة الجمعة، و الإقامة دون الأذان، تجب عليهم في باقي الصلوات المكتوبات.

و هذا الذي ذهب إليه السيّد المرتضى﵀ في مصباحه[١].

٦٤ ـ قال علم الهدى في المصباح: «يكره أخذ الأجرة على الأذان»[٢].

٦٥ ـ قال المحقّق الحلّي حول حكم الكلام بعد أن يقول المؤذّن: «قد قامت الصلاة»: قال الثلاثة في المقنعة، و النهاية، و المصباح: «حرم الكلام إلّا ما يتعلّق بالصلاة من تسوية صفّ أو تقديم إمام»؛ و مستند ذلك ما روي عن أبي عبد الله﵇ قال: «إذا قال المؤذّن: «قد قامت الصلاة»، فقد حرم الكلام، إلّا أن يكونوا اجتمعوا من شتّى، و ليس لهم إمام، فلا بأس أن يقول بعضهم لبعض: تقدّم يا فلان[٣]»[٤].

كيفيّة الصلاة:

٦٦ ـ قال المحقّق الحلّي حول حكم الجهر بالبسملة: إذا تقرّر أنّها آية من الحمد، فحيث يجبُ الجهر بالحمد، يجب الجهرُ بها، و حيث يجب الإخفات أو يستحبّ، يستحبّ بها الجهر خاصّة، و هو انفراد الأصحاب في الفرض و النفل، سفراً و حضراً، جماعةً و فرادى، و به قال الثلاثة في النهاية، و الخلاف، و المبسوط، و المقنعة، و المصباح.

و قال علم الهدى في المصباح: «و من أصحابنا من يرى الجهرَ بها في كلّ صلاة للإمام، أمّا المنفرد فيجهر بها في صلاة الجهر، و يخفت بها في الإخفات»[٥].

---

١. السرائر، ج ١، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

٢. المعتبر، ج ٢، ص ١٣٤.

٣. الاستبصار، ج ١، ص ٣٠١ ـ ٣٠٢.

٤. المعتبر، ج ٢، ص ١٤٣.

٥. المصدر، ص ١٨٠.

٦٧ ـ الجهر فيما يجب الجهر فيه واجبٌ، على الصحيح من المذهب، حتّى انّه إنْ تركه متعمّداً، بطلت صلاته، و وجبت عليه الإعادة. و قال السيّد المرتضى رضي الله عنه في مصباحه: «ذلك من السنن المؤكّدة»[1].

٦٨ ـ كيفيّة التسبيحات في الركعة الثالثة و الرابعة: و علم الهدى في المصباح قال: «تقول: (سبحان اللّه، و الحمد للّه، و لا إله إلا اللّه) ثلاث مرات، و تزيد في الثالثة: (و اللّه أكبر)»[2].

٦٩ ـ يستحبّ التكبير إذا استوى جالساً عقيب الأُولى، ثمّ يكبّر للسجدة الثانية قاعداً، ثمّ يسجد، ثمّ يكبّر بعد جلوسه.

و قال علمُ الهدى في المصباح: و قد روي أنّه إذا كبّر للدخول في فعل من الصلاة، ابتدأ بالتكبير في حال ابتدائه، و الخروج بعد الانفصال عنه، و الوجه إكمال التكبير قبل الدخول، و الابتداء به بعد الخروج، و عليه روايات الأصحاب.

فمن ذلك رواية حمّاد، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «ثم رفع رأسه من السجود فلمّا استوى جالساً، قال: «اللّه أكبر» ثمّ قعد على فخذه الأيسر، و وضع قدم

---

١. السرائر، ج ١، ص ٢٢٣. و لأجل توضيح هذه الفتوى أكثر، ننقل كلام العلّامة الحلّي، حيث قال: «المشهور بين علمائنا في وجوب الجهر في الصبح و أُوْلتي المغرب و أُوْلتي العشاء، و الإخفات في الباقي، فإنّ عكس عامداً عالماً، وجب عليه إعادة الصلاة. و قال ابن الجنيد: «يجوز العكس، و يستحب أن لا يفعل»، و هو قول السيّد المرتضى في المصباح». مختلف الشيعة، ج ٢، ص ١٥٣ ـ ١٥٤.

٢. المعتبر، ج ٢، ص ١٨٩. و هذا يعني أنّه يجب الإتيان بعشر تسبيحات، كما صرّح بذلك الفاضل الآبي، حيث قال: «اختلف قول الأصحاب في عدد التسبيحات، فذهب المفيد إلى أنّها أربع، و هو في رواية الفضل بن شاذان، عن حمّاد بن عيسى، عن حَريز، عن زُرارة، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما يجزي من القول في الركعتين الأخيرتين؟ قال: «أن تقول: سبحان اللّه، و الحمد اللّه، و لا إله إلا اللّه، و اللّه أكبر». و اختاره الشيخ في التهذيب، و الاستبصار، و الرواية حسنة. و قال ابن عقيل، و ابن بابويه بالتسع، و هو في رواية ابن محبوب. و قال الشيخ في الجُمل و المبسوط، و المرتضى في المصباح بالعشر». كشف الرموز، ج ١، ص ١٦٠.

الأيمن على بطن قدمه الأيسر، و قال: «أستغفر اللّٰه ربيّ و أتوب إليه»، ثمّ كبّر و هو جالس، وسجد ثانية، و قال كما قال الأوّل[١]»[٢].

٧٠ ـ و قال المحقّق الحلّي: يَقطع الصلاة ما يبطل الطهارة، و لو كان سهواً، و به قال الخمسة، و أتباعهم، و الشافعي في الجديد. و قال الشيخ في الخلاف، و علم الهدى في المصباح: «إذا سبق الحدث، ففيه روايتان:

إحداهما: يعيد الصلاة[٣].

و الأُخرى: يعيد الوضوء، و يبني عليه صلاته[٤]»[٥].

و قال المحقّق: و ما حكاه الشيخ و علم الهدى هو إشارة إلى ما رواه فضل بن يسار، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أكون في الصلاة، فأجد غمزاً في بطني، أو أذى، أو ضرباناً. فقال: «انصرف ثمّ توضّأ، و ابنِ على ما مضى من صلاتك، ما لم تنقض الصلاة متعمّداً، و إن تكلّمت ناسياً فلا بأس عليك، فهو بمنزلة من تكلّم في الصلاة ناسياً».

قلت: و إن قلب وجهه عن القبلة؟

قال: «نعم، و إن قلب وجهه عن القبلة».

قال علم الهدى في المصباح: «لو لم يكن الأذى و الغمز ناقضاً للطهارة، لم يأمره بالانصراف و الوضوء». و ما ذكره لا دلالة فيه على جواز البناء مع سبق الحدث؛ لأنّ الأذى و الغمز ليس بناقض، و قد ذكر في كتابه المذكور[٦] في نواقض الوضوء ما صورته: «فالذي ينقض الطهارة و يوجب الوضوء: البول، و الغائط،

---

١. الكافي، ج ٣، ص ٣١٢.

٢. المعتبر، ج ٢، ص ٢١٤.

٣. الاستبصار، ج ١، ص ٨٢

٤. الكافي، ج ٣، ص ٣٤٧.

٥. المعتبر، ج ٢، ص ٢٥٠.

٦. أي كتاب المصباح.

و الريح، و النوم الغالب على العقل، و ما جرى مجراه من الإغماء و المرض».

ثمّ قال في آخِرِ ذلك: «و ليس ينقض الوضوء شيءٌ خارجٌ عمّا ذكرناه من فلسٍ، أو دمٍ سائل، أو مذي، أو مسّ فرج، أو غير ذلك، ممّا وقع الخلاف فيه»[١].

٧١ ـ من مندوبات الصلاة: شَغلُ النظر بما يمنعه عما يشغل عن الصلاة، فقال الشيخان في الجُمل، و النهاية، و المبسوط، و المقنعة، و علم الهدى في المصباح: «ينظر في قيامه إلى موضع سجوده، و في ركوعه إلى بين رجليه»[٢].

٧٢ ـ يكره السدل في الصلاة، ذكره علم الهدى؈ في المصباح.[٣]

الشكّ في الصلاة:

٧٣ ـ قال المحقّق الحلّي: و أمّا قول الشيخ: «من شكّ في الركوع و هو قائمٌ في الثالثة أو الثانية، فليركع»، فهو كلامٌ حسنٌ؛ لأنّ الأصل عدم الإتيان به و محلّه باقٍ قبل الإتيان به. و قوله: «إن كان ذكر أنّه كان ركع، أرسل نفسه، و لا يـرفع رأسه»، فشيء ذكره المرتضى؈ في المصباح، و نقله الشيخ الطوسيّ؈[٤].

سجدتا السهو:

٧٤ ـ قال علم الهدى في المصباح: «مَنْ قعد في حال قيامٍ، أو قام في حال قعودٍ، فعليه سجدتا السهو»[٥].

٧٥ ـ و قال الفاضل الآبي عند استعراضه للآراء حول مواضع سجدتي السهو: و أمّا مَن شكّ بين الأربع و الخمس، فهو مذهبُ الشيخ في النهاية، و المبسوط،

---

١. المعتبر، ج ٢، ص ٢٥١ ـ ٢٥٢. و جاء في المطبوع من المعتبر هكذا: «و ممّا وقع الخلاف فيه»، لكن يبدو ان الواو زائدة.

٢. المصدر، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

٣. المصدر، ص ٢٦٧.

٤. الرسائل التسع، ص ٢٧٩.

٥. المعتبر، ج ٢، ص ٣٩٨ ـ ٣٩٩.

و الشريف المرتضى في المصباح، و ابن أبي عقيل في المتمسّك، و أبي الصلاح[1].

قضاء الصلاة:

٧٦ ـ قال ابن إدريس: و منهم السيّد المرتضى أبو القاسم عليّ بن الحسين الموسوي (قدّس اللّٰه روحه)، فإنّه أورد في كتابه المعروف بالمصباح في أحكام الشريعة في أحكام فوائت الصلاة ما هذا جملته، فقال: «كلّ صلاةٍ فاتتْ إمّا بالنسيان أو غيره من الأسباب، فيجبُ قضاؤها في حال الذكر لها في سائر الأوقات، إلّا أن يكون آخر وقت فريضةٍ حاضرة يغلب فيه على ظنّ المصلّي أنّه متى شرع في قضاء الفائتة خرج الوقت و فاتتِ الصلاة الحاضر وقتها، فيجب أن يبدأ بالحاضرة و تعقّب بالماضية.

و متى لم يَخْشَ ضيق الوقتِ الحاضر عن قضاء الماضية فصلاة الوقت، وجب تقديم الماضية و تقديم الوقت.

و الترتيب واجبٌ في قضاء الصلوات، أن يبدأ بقضاء الأوّل فالأوّل، فإنِ اتّسع الوقت لقضاء جميع الفوائت و خشي فوت صلاة الوقت، بدأ بما يتّسع له الوقت في القضاء على الترتيب، ثمّ عقّب لصلاة الوقت، و أتى بعد ذلك بباقي القضاء». هذه ألفاظه بعينها في المصباح.[2]

صلاة الجمعة:

٧٧ ـ قال ابن إدريس: قال شيخنا أبو جعفر الطوسيّ ﷺ: «الخطبة يوم الجمعة تكون عند قيام الشمس نصف النهار، فإذا زالت الشمس، نزل فصلّى بالناس».

و حَكى عن السيّد المرتضى أنّه قال: «يجوز أن يصلّي عند قيام الشمس يوم الجمعة خاصّة».

---

١. كشف الرموز، ج ١، ص ٢٠٤.

٢. أجوبة مسائل ورسائل في مختلف فنون المعرفة (في ضمن موسوعة ابن إدريس الحلّي، ج ٧).

قال محمّد بن إدريس: «و لم أجد للسيّد المرتضى تصنيفاً و لا مسطوراً بما حكاه شيخنا عنه، بل بخلافه، و ما قدمته و شرحته أوّلاً و اخترته من أنّ الخطبة لا تجوز إلّا بعد الزوال، و كذلك الأذان لا يجوز إلّا بعد دخول الوقت في سائر الصلوات، على ما أسلفنا القول فيه في باب الأذان و الإقامة، هو مذهب المرتضى و فتواه و اختياره في مصباحه»[١].

و لكن قال الفاضل الآبي: «و قال المتأخّر[٢]: لا يجوز[٣] إلّا بعد دخول الوقت؛ لأنّه مقتضى أُصول المذهب، و النظر يعضده، فيلزم المصير إليه.

و فيه ضعفٌ؛ لأنّا نمنع وجود أصلٍ يقتضي ذلك، غاية ما في الباب ثبوت الأذان في الأيّام الأُخر غير متقدّم على الوقت، فلا يلزم من ثبوته في موضع الاطراد.

و ليس للنظر في المؤقتات و المقدّرات الشرعيّة مدخلٌ، فكيف يكون عاضداً.

و ادّعى المتأخّر أنّ علم الهدى قال بمقالته في المصباح، و أنا اعتبرتُه، فما وقفتُ عليه[٤]، و الحاسة قد تغلط»[٥].

٧٨ ـ قال الشيخ في المبسوط، و الخلاف: لابدّ من اشتمال الخطبة على حمد اللّه، و الثناء عليه، و الصلاة على النبيّ و آله، و الوعظ، و قراءة سورة خفيفة من القرآن، و به قال الشافعيّ.

---

١. السرائر، ج ١، ص٢٩٦. و قد جاء في المعتبر ما يؤيّد ذلك، حيث قال المحقّق الحلّي: و قال ابن أبي عقيل: «يخطب إذا زالت الشمس، فإذا فرغ من الخطبة و أقام المؤذّن، استفتح الصلاة. و به قال علم الهدى أيضاً في المصباح». المعتبر، ج ٢، ص٢٧٥.

٢. يعني به الشيخ ابن إدريس، و هو اصطلاح خاصّ بالفاضل الآبي، ذكره في مقدّمة كتابه، حيث قال: «و قد أعبّر ... عن محمّد بن إدريس الحلّي بـ«المتأخّر»؛ إذ رجح على متأخّري زمانه بحسن النظر، و تدقيقه في أصل الفقه و تفريعه...». كشف الرموز، ج ١، ص ٤٠.

٣. أي إيقاع الخطبتين.

٤. و هذا يدلّ على رؤية المحقّق الآبي لكتاب المصباح.

٥. كشف الرموز، ج ١، ص ١٧٤.

و قال علم الهدى في المصباح: «يحمد اللّه، و يمجّده، و يثني عليه، و يشهد لمحمّدٍ بالرسالة، و يوشّح الخطبة بالقرآن، ثمّ يفتح الثانية بالحمد، و الاستغفار، و الصلاة على النبيّ ﷺ، و الدعاء لأئمّة المسلمين»[1].

٧٩ ـ قال المحقّق الحلّي حول ما يقوم به خطيب الجمعة: و أن يسلّم أولاً، ثمّ يجلس أمام الخطبة، ثمّ يقوم على مرتفع فيخطب جاهراً، أمّا التسليم فاستحبّه علم الهدى في المصباح، لكن قبل جلوسه... و قال البزنطي، و علم الهدى: «يقول آخر كلامه: ﴿إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ...﴾ إلى آخر الآية[2]»[3].

٨٠ ـ القنوت في الجمعة مرّتان: في الأوّل قبل الركوع، و في الثانية بعده.

قاله الشيخان في النهاية، و المبسوط، و الخلاف، و المقنعة.

و قال علم الهدى في المصباح: «اختلفت الرواية، فروي أنّ الإمام يقنت في الأُولى قبل الركوع و كذا مَن خلفه، ومَن صلاها منفرداً، أو في جماعة ظهراً، قنت في الثانية قبل الركوع، و روي أنّه إذا صلّاها جمعة مقصورة، قنت قنوتين: في الأُولى قبل الركوع، و في الثانية بعد الركوع».[4]

٨١ ـ قال المحقّق الحلّي حول شروط وجوب صلاة الجمعة: و قال علم الهدى في المصباح: «و قد روي انّ العرج عذر».[5]

٨٢ ـ قال الشيخ في الخلاف، و المبسوط: «تسقط[6] عمّن كان على أكثر من فرسخين، و تجب على من كان على فرسخين فما دونهما»، و كذا قال علم

---

١. المعتبر، ج ٢، ص ٢٨٤.

٢. سورة النحل (١٦): ٩٠.

٣. المعتبر، ج ٢، ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨. الظاهر أنّه ينقل العبارة الأخيرة من المصباح، بقرينة التصريح بهذا الكتاب قبل قليل.

٤. المصدر، ص ٢٤٤.

٥. المصدر، ص ٢٩٠؛ و لم نعثر على تخريج للحديث.

٦. أي صلاة الجمعة.

الهدى في المصباح[١]... قال علم الهدى‌ﷺ: «و روي: إنّ من يخاف على نفسه ظلماً، أو ماله، فهو معذور، و كذا من كان متشاغلاً بجهاز ميت، أو تعليل والد، أو من يجري مجراه من ذوي الحرمات الوكيدة، ليسعه التأخير[٢]. و المحبوس، و الممنوع عنها، فلا شكّ في عذره»[٣].

٨٣ ـ قال الشيخ: «إذا أخذ الإمام بالخطبة، حرم الكلام»،•و به قال علم الهدى في المصباح[٤].

٨٤ ـ قال علم الهدى في المصباح: «و يحرم أيضاً من الأفعال ما لا يجوز مثله في الصلاة، و لا بأس أن يتكلّم بعد فراغ الإمام من الخطبة إلى أن تقام الصلاة»[٥].

٨٥ ـ لو ركع مع الإمام في الأُولى و منعه زحام عن السجود، لم يركع مع الإمام في الثانية، فإذا سجد الإمامُ سجد و نوى بهما الأُولى، سلمت له ركعة ثمّ يتمّ بركعة بعد تسليم الإمام، و هذا متّفق عليه.

فإن لم يَنْوِ بالسجدتَيْن الأُولى، قال الشيخ: «بطلت صلاته»، و قال في المبسوط: «يحذفهما، و يسجد سجدتَيْن ينوي بهما الأُولى، و تكمل له ركعة، و يتمّها بأُخرى»، قال: «و قد روي أنّه تبطل صلاته».

و قال علم الهدى‌ﷺ في المصباح كقول الشيخ في المبسوط[٦].

و قال ابن إدريس في عبارة أكثر تفصيلاً: أمّا من كبّر مع الإمام و ركع و لم

---

١. المعتبر، ج ٢، ص ٢٩٠.

٢. لم نعثر على مصدرٍ للرواية، و قد رواها ابن إدريس في كتابه، و لعلّه نقلها من كتاب المصباح. السرائر، ج ١، ص ٢٩٠.

٣. المعتبر، ج ٢، ص ٢٩١. يحتمل أن تكون العبارة الأخيرة للمرتضى مأخوذة من المصباح، بقرينة ذكر هذا الكتاب قبل قليل.

٤. المصدر، ص ٢٩٥.

٥. المصدر، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

٦. المعتبر، ج ٢ ص ٢٩٩.

يقدر على السجود لازدحام الناس، ثمّ قام الإمام و الناس في الركعة الثانية، و قام معهم، ثمّ ركع الإمام فلم يقدر عند الركوع في الثانية لأجل الزحام، ثمّ قدر على السجود، فإنّ ركعته الأُولى تامّة إلى وقت السجود، إلّا أنّ عليه أنْ يسجدَ لها، فإنْ كان نوى بسجوده لمّا سجد في الثانية أنّه عن سجدتي الركعة الأُولى، فقد تمّت له الأُولى، و عليه إذا سلم الإمام أن يقوم فيصلّي ركعة، يسجد فيها، ثمّ يتشهّد، و يسلّم، و إن لم يَنْوِ ذلك و نوى أنّهما للركعة الثانية، لم تجزِ عنه الركعة الأُولى و لا الثانية، و يبتديء فيسجد سجدتَيْن، و ينوي بهما الركعة الأُولى، و عليه بعد ذلك ركعة تامّة، و قد تمّت جُمعته. و هذا الذي ذهب إليه شيخنا أبو جعفر الطوسيّ ﵀ في مسائل الخلاف، و قال في نهايته: «و إن لم ينو بهاتين السجدتين أنّهما للأُولى، كان عليه إعادة الصلاة»... و ما قاله شيخنا في مسائل خلافه مذهب السيّد المرتضى في مصباحه[1].

٨٦ ـ قال الفاضل الآبي: هل يجب قراءة السورتين، أي الجمعة و المنافقين في الجمعة؟

قال المرتضى في المصباح، و أبو الصلاح، و ابنا بابويه: «نعم، و تجب الإعادة للصلاة مع الإخلال بهما»[2].

٨٧ ـ يستحبّ الجهر جمعةً و ظهراً، أمّا إذا صلّيت جمعة، فالجهر فيها مستحبّ، لا يختلف فيه أهل العلم، و أمّا إذا صليت ظهراً، ففيه تردّد. قال في الخلاف: «من صلّى الظهر منفرداً يوم الجمعة أو المسافر، يستحبّ له الجهر».

و قال علم الهدى (رحمه اللّٰه تعالى) في المصباح: «و روي أنّ الجهر إنّما يلزم

---

١. السرائر، ج ١، ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

٢. كشف الرموز، ج ١، ص ١٥٤.

من صلاها مقصورة بخطبته، أو صلاها ظهراً في جماعة[١]»[٢].

و قال ابن إدريس في عبارة قريبة: أمّا المنفرد بصلاة الظهر يوم الجمعة، فقد روي أنّ عليه أن يجهر بالقراءة استحباباً[٣]، و روي أنّ الجهر إنّما يستحبّ لمن صلّاها مقصورة، بخطبة، أو صلّاها ظهراً أربعاً في جماعة[٤]، و لا جهر على المنفرد، و هذا حكاه سيّدنا المرتضى رضي الله عنه في مصباحه[٥].

٨٨ ـ قال المحقّق الحلّي حول سقوط الجمعة إذا اتّفق معها العيد: و هل تسقط عن الإمام؟ ظاهر كلام الشيخ (رحمه اللّٰه تعالى) في الخلاف نعم. و الوجه عندي أنّها لا تسقط عنه، و به قال علم الهدى في المصباح؛ تمسّكاً بالعمومات و الأخبار، و سلامتهما عن مُعارض صريح[٦].

صلاة العيدين:

٨٩ ـ قال الفاضل الآبي: و كم يكبّر في الركعتين؟

قال الشيخ: «تسع»، و قال المفيد: «ثمان تكبيرات»، و عليه علم الهدى في المصباح، و ابن بابويه في المقنع[٧].

٩٠ ـ و قال: أمّا القنوت، فقال المرتضى علم الهدى في الانتصار: «إنّه واجب»، و قال الشيخ في الخلاف، و ابن بابويه بالاستحباب. و هل يتقدر الوجوب، و يتعيّن بمرسوم واجب؟ قال الشيخ، و المرتضى في المصباح، و ابن

---

١. دلّ على بعض مضمون الرواية ما جاء في: الاستبصار، ج ١، ص٤١٦.
٢. المعتبر، ج ٢، ص ٣٠٤.
٣. الكافي، ج ٣، ص ٤٢٥.
٤. تقدّم تخريجها آنفاً.
٥. السرائر، ج ١، ص٢٩٨.
٦. المعتبر، ج ٢، ص ٣٢٧.
٧. كشف الرموز، ج ١، ص١٨٢.

بابويه في رسالته: «لا»، و عليه المتأخّر، و يظهر من كلام المفيد الوجوب، و الاستحباب أشبه[١].

صلاة الآيات:

٩١ ـ قال السيّد المرتضى في مصباحه: «و من فاتَتْه صلاة الكسوف وجب عليه قضاؤها، إن كان قرصُ المنكسف احترق كلّه، فإن كان إنّما احترق بعضه فلا يجب عليه القضاء، و قد روي وجوب القضاء على كلّ حال[٢]، و الأوّل أظهر، و روي: أنّ من تعمّد ترك هذه الصلاة وجب عليه مع القضاء الغسل[٣]»[٤].

و قال المحقّق الحلّي: القضاء يتعيّن مع العلم، و الفوات عمداً، و نسياناً، و إن احترق بعض القرص، و قال في النهاية، و المبسوط: «لا يقتضي مع النسيان». و قال علم الهدى في المصباح: «لا يقضي لو احترق بعضه، و يقضي لو احترق كلّه»، و أطلق[٥].

٩٢ ـ قال المحقّق الحلّي حول مسألة اتّفاق صلاة الكسوف مع وقت فريضة حاضرة: و قال في النهاية: «يبدأ بالفريضة الحاضرة»، ثمّ قال: «ولو دخل في الكسوف ثمّ دخلت الحاضرة، قطع، و صلّى الفريضة الحاضرة، ثمّ عاد إلى الكسوف، فأتمّه».

و به قال علم الهدى‌ في المصباح[٦].

---

١. كشف الرموز، ج ١، ص ١٨٥.
٢. الاستبصار، ج ١، ص ٤٥٤.
٣. الاستبصار، ج ١، ص ٤٥٣ ـ ٤٥٤.
٤. السرائر، ج ١، ص ٣٢٤.
٥. المعتبر، ج ٢، ص ٣٣١.
٦. المصدر، ص ٣٤٠.

صلاة الجماعة:

٩٣ ـ قال المحقّق الحلّي: لو صلّى خلف جُنُبٍ، أو مُحْدثٍ و هو يعلمْ، أعاد، و لو كان جاهلاً فأعلمه الإمام، قال علم الهدى‏ﷺ في المصباح: «لزم الإمام الإعادة، و لم يلزم القوم».

و قد[١] روي: «إنّهم إنْ علموا في الوقت، لزمهم الإعادة»[٢]، و لو صلّى بهم بعض الصلاة ثمّ علموا حدثه، أتمّ القوم في رواية جميل[٣]، و في رواية حمّاد عن الحلبي: «يستقبلون صلاتهم»[٤]، هذه حكاية[٥].

و الوجه عندي أنّه لا إعادة عليهم في شيءٍ من الصور المذكورة[٦].

٩٤ ـ في اشتراط البلوغ[٧] روايتان: إحداهما: لا يشترط، و به قال الشيخ‏ﷺ في النهاية، و علم الهدى‏ﷺ في المصباح[٨].

٩٥ ـ و في إمامة الأجذم و الأبرص قولان: أحدهما: المنع، و هو اختيار علم الهدى في المصباح[٩].

٩٦ ـ قال علم الهدى‏ﷺ في المصباح، و الشيخ (رحمه اللّه تعالى) في

---

١. يحتمل ان هذه العبارة من المصباح، و أنّها مكمّلة للعبارة السابقة.

٢. لم نعثر عليه.

٣. تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٢٦٩.

٤. قال المحقّق البحراني بعد أن نقل هذه الرواية من كتاب الذكرى: «و أمّا ما نقله هنا في الذكرى من رواية حمّاد عن الحلبي الدالة على الاستقبال، فلم أقفْ عليها في ما حضرني من كتب الأخبار، و لا سيما ما جمع الكتب الأربعة، و غيرها من الوسائل، و البحار، و اللّه العالم». الحدائق الناضرة، ج ١١، ص ٢٣٤.

٥. الظاهر وجود سقط في المطبوع من المعتبر، و قد يكون الصحيح: «هذه حكاية كلامه‏ﷺ».

٦. المعتبر، ج ٢، ص ٤٣٤.

٧. في إمام الجماعة.

٨. المعتبر، ج ٢، ص ٤٣٥.

٩. المصدر، ص ٤٤٢.

المبسوط، و النهاية، و أبو الصلاح‏: «لا يؤمّ الأغلف»[1].

٩٧ ـ قال الشيخ‏ في النهاية، و الجُمل، و المبسوط: «لا يؤمّ الأعرابي بالمهاجرين»، و كذا قال علم الهدى‏ في المصباح[2].

٩٨ ـ قال المحقّق الحلّي حول مسألة تشاحّ الائمّة: و هل يرجح بالأصبح؟ قال الشيخان: نعم، و رواه المرتضى‏ في المصباح رواية[3].

٩٩ ـ لو أدركه[4] بعد السجدة الأخيرة، جاز أن يكبّر، و يجلس معه في تشهّده، يتشهّد إن شاء، أو يصمت، فإذا سلّم الإمام، قام و بنى على تلك التكبيرة إن كان نوى الافتتاح، و به قال علم الهدى‏ في المصباح[5].

صلاة المسافر:

١٠٠ ـ قال ابن إدريس: الروايات مختلفة في مَن دخل عليه وقت صلاة ـ و هو حاضر ـ فسافر، أو دخل عليه الوقت ـ و هو مسافر ـ فحضر.

و الأظهر بين محصّلي أصحابنا، أنّه يصلّي بحسب حاله وقت الأداء، فيتمّ الحاضر، و يقصر المسافر ما دام في وقت من الصلاة، و إن كان أخيراً، فإنّ خرج الوقت، لم يجز إلّا قضاؤها بحسب حاله، عند دخول أوّل وقتها....

و الصحيح ما ذهبنا إليه أوّلاً، و اخترناه؛ لأنّه موافقٌ للأدلّة، و أُصول المذهب، و عليه الإجماع، و هو مذهب السيّد المرتضى، ذكره في مصباحه[6]....

فأمّا إذا لم يصلِّ، لا في منزله، و لا لمّا خرج إلى السفر، وفاته أداء الصلاة،

---

١. المعتبر، ج ٢، ص ٤٤٢.

٢. المصدر، ص ٤٤٣.

٣. المصدر، ص ٤٤٠.

٤. أي الإمام.

٥. المعتبر، ج ٢، ص ٤٤٧.

٦. السرائر، ج ١، ص ٣٣٢ ـ ٣٣٤.

فالواجب عليه قضاؤها، بحسب حاله، عند دخول أوّل وقتها، على ما قدّمناه، و هذا مذهب الشيخ أبي جعفر الطوسيّ؈ في تهذيب الأحكام، فإنّه حقّق ذلك، و بيّنه، و فصّله، و شرحه شرحاً جليّاً في باب أحكام فوائت الصلاة أيضاً على ما قدّمناه، فليلحظ من هناك، و شيخنا المفيد، و ابن بابويه في رسالته، و السيّد المرتضى في مصباحه[1].

١٠١ ـ قال الفاضل الآبي حول حكم الوتيرة في السفر: قال الشيخ في الجُمل و المبسوط، و المفيد في المقنعة، و المرتضى في المصباح: «تسقط»، و قال في النهاية بالتخيير[2].

صلاة الاستسقاء:

١٠٢ ـ قال ابن إدريس: و يغدو الإمام في اليوم الذي أخذ الوعد فيه، و يستحبّ أن يكون ذلك اليوم يوم الإثنين، مُصحِراً إلى المصلى، بحيث يصلّي صلاة العيدين، و قد تقدّم المؤذنون بين يديه، و في أيديهم العنز، و العنز جمع العنزة، و هي عصا، فيها زج حديد، و يمشي في أثرهم، و المنبر محمول بين يديه، فإذا انتهى إلى الموضع الذي يكون فيه، تقدّم إلى المؤذنين بأذان الناس بالصلاة، بأن يقولوا: «الصلاة الصلاة»، بغير أذانٍ، و لا إقامة.

و قال بعضُ أصحابنا: «إنّ المنبر لا يحمل، بل المستحبّ أن يكون مثل منبر صلاة العيد، معمول من طين»، و هذا هو الأظهر في الرواية و القول، و الأوّل مذهب السيّد المرتضى، ذكره في مصباحه[3].

---

١. السرائر، ج ١، ص ٣٣٤ ـ ٣٣٥. و قد كرّر ابن إدريس نقلَ هذه الفتوى و الإشارة إلى كتاب المصباح بعد ذلك بقليل، حيث قال: «... فإنه موافق للأدلّة، و عليه إجماع أصحابنا، على ما قدّمناه من أقوالهم، مثل شيخنا أبي جعفر الطوسيّ؈ قد ذكره في مبسوطه، و ابن بابويه قد ذكره في رسالته، و المرتضى في مصباحه، و شيخنا المفيد في بعض أقواله». السرائر، ج ١، ص ٣٣٥.

٢. كشف الرموز، ج ١، ص١٢٦.

٣. السرائر، ج ١، ص ٣٢٥.

صلاة الخوف:

١٠٣ ـ قال ابن إدريس: إن كانت الصلاة صلاة المغرب، صلّى الإمام بالطائفة الأُولى ركعة واحدة، فإذا قام إلى الثانية، أتمّ القوم الصلاة ركعتين، يجلسون في الثانية و الثالثة، ثمّ يسلمون، و ينصرفون إلى مقام أصحابهم بإزاء العدو، و الإمام منتصب مكانه، و تأتي الطائفة الأُخرى، فتدخل في صلاة الإمام، و ليصلّي بهم ركعة، ثمّ يجلس في الثانية، فيجلسون بجلوسه، ويقوم إلى الثالثة، و هي لهم ثانية، فيسبّح هو، و يقرؤون هم لأنفسهم، هكذا ذكره السيّد المرتضى رحمه الله في مصباحه.

و الصحيح عند أصحابنا المصنّفين، و الإجماع حاصل عليه، أنّه لا قراءة عليهم، فإذا ركع ركعوا، ثمّ يسجد و يسجدون، و يجلس للتشهّد، فإذا جلس للتشهّد، قاموا فأتمّوا ما بقي عليهم، فإذا جلسوا، سلم بهم[1].

---

١. السرائر، ج ١، ص٣٤٦ـ٣٤٧.

كتاب الصوم

نيّة الصوم:

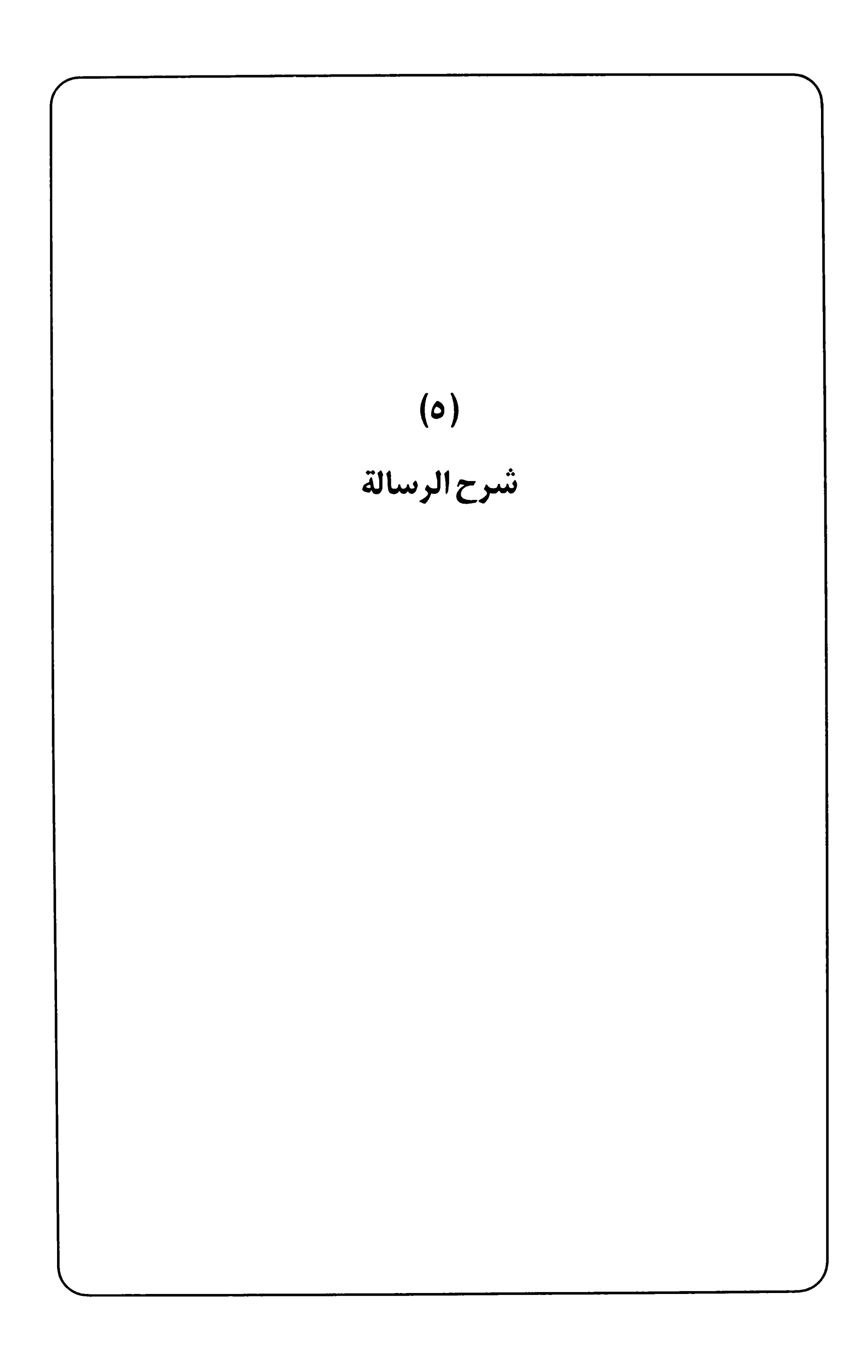
١٠٤ ـ قال الشريف المرتضى: «كنتُ أمليتُ قديماً مسألة أنظر منهما [كذا] أنّ من عزم في نهار شهر رمضان على أكلٍ، و شربٍ، أو جماعٍ، يفسد بهذا العزم صومه. و نظرت ذلك بغاية الممكن و قوّيته، ثمّ رجعت عنه في كتاب الصوم من المصباح، و أفتيت فيه بأن العازم على شيءٍ ممّا ذكرناه في نهار شهر رمضان بعد تقدّم نيّته و انعقاد صومه، لا يفطر به، و هو الظاهر الذي تقتضيه الأُصول، و هو مذهب جميع الفقهاء»[1].

١٠٥ ـ و قال سائلٌ افتراضي: «...لأنّ نيّة الصوم إذا كانت عند الفقهاء كلّهم هي: «العزيمة على الكفّ عن هذه المفطرات»، و على ما حدّدتموه في المصباح هي: «العزيمة على توطين النفس على الكفّ»، إذا صادفت هذه العزيمة نيّة الصوم التي لابدّ للصوم منها، أفسدت الصلاة»[2].

---

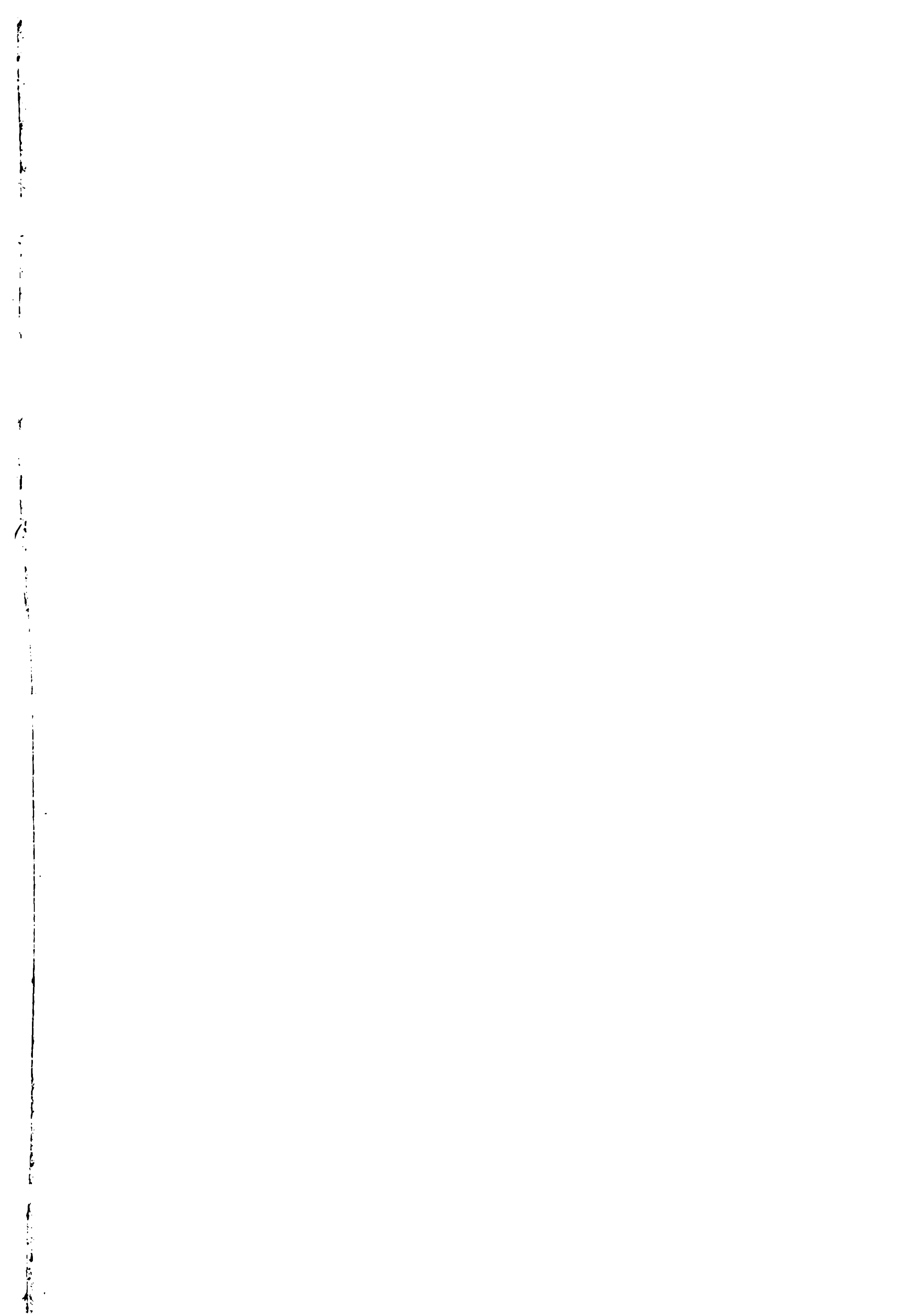
١. رسائل الشريف المرتضى (مسألة: استمرار الصوم مع قصد المنافي له، في ضمن: مسائل شتى)، ج ٤، ص ٣٢٢.

٢. المصدر، ص ٣٢٣.



(٥)

شرح الرسالة



مقدّمة

هذا كتابٌ آخر من كتب الشريف المرتضى المفقودة، و لكن لم ينسبه إليه أحدٌ من أصحاب الفهارس القدماء، كالبُصروي، و النجاشي، و الطوسيّ، و ابن شهر آشوب، إلّا أنّه كان موجوداً بيد المحقّق الحلّي، حيث نسبه إلى الشريف المرتضى، و نقل عنه في المعتبر عدّة مقاطع و فتاوى، و منه انتشرت فتاوى هذا الكتاب في الكتب الفقهيّة الأُخرى.

و هناك فتوى نقلها الشهيد الأوّل في الذكرى[1] من شرح الرسالة، و لم نعثر عليها في المعتبر، كما وجدنا فتوى آخرى نقلها العلّامة الحلّي في المختلف من شرح الرسالة، و فيها اختلاف و زيادة على ما نقله المحقّق في المعتبر[2]. و بذلك يظهر أنّ شرح الرسالة كان موجوداً عند العلّامة الحلّي، و الشهيد الأوّل أيضاً.

و قد ذكر الأفندي شرح الرسالة، و قال: إنّه نسبه إليه الشهيدُ في حواشي إرشاد الأذهان، في بحث التيمّم و غيره، و احتمل أن يكون هذا الشرح شرحاً للرسالة المقنعة للشيخ المفيد[3]. كما نسب الشيخ زين الدين البياضي إلى المرتضى كتاباً باسم الرسالة[4]. و ذكر السيّد حسن الصدر أيضاً هذا الكتاب،

---

١. ذكرى الشيعة، ج ٢، ص ١٨٩.

٢. مختلف الشيعة، ج ١، ص ٣٤٦؛ المعتبر، ج ١، ص ٢٢٤.

٣. رياض العلماء، ج ٤، ص ٤٥.

٤. الصراط المستقيم، ج ١، ص ٧.

و اعتبره من الكتب الفقهيّة للمرتضى[١]. فيما قال السيّد الأمين: «شرح الرسالة في الإعجاز»![٢].

و على أيّ حال، يبدو أنّ الكتاب كان ناقصاً، فإنّ مَن نقل عنه، لم ينقل إلّا شيئاً يسيراً من كتاب الطهارة فحسب، و لا يوجد أي نقل آخر عنه يتعلّق بالكتب الفقهيّة الأُخرى.

---

١. تأسيس الشيعة الكرام، ص٣٩٢.

٢. اعيان الشيعة، ج٨ ص٢١٩.

شرح الرسالة

النصوص:

المطهرّات

١ ـ قال علم الهدى رحمه الله في شرح الرسالة: «يجوز عندنا إزالة النجاسة بالمائع الطاهر غير الماء»[1].

الوضوء:

٢ ـ الموالاة هي أن لا يؤخّر بعض الأعضاء عن بعض بمقدار ما يجفّ ما تقدّمه، و هو اختيار الشيخ، و علم الهدى في شرح الرسالة.

و قال الشيخ في مسائل الخلاف: «هي أن تتابع بين غسل الأعضاء، و لا يفرّق إلّا لعذر»، و كذا قال علم الهدى في المصباح[2].

٣ ـ ظاهر المرتضى في شرح الرسالة عدم كراهية التمندل[3].

الحيض:

٤ ـ قال العلّامة الحلّي عند بحثه عن بعض مسائل الحائض:

و قال السيّد المرتضى في شرح الرسالة: «لا يحل الاستمتاع منها إلّا بما فوق

---

١. المعتبر، ج ١، ص ٨٢.

٢. المصدر، ص ١٥٧.

٣. ذكرى الشيعة، ج ٢، ص ١٨٩.

المئزر، و حرم الوطيء في الدبر...احتجّ الشريف المرتضى بقوله تعالى: ﴿وَ لاٰ تَقْرَبُوهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ﴾[1]، و بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسٰاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾[2]، أي في زمن الحيض.

و بما رواه عبيد اللّه الحلبي، عن أبي عبد اللّه عليه السلام في الحائض: ما يحلّ لزوجها منها؟ فقال: «تتّزر بإزار إلى الركبتين، و تخرج سرّتها، ثمّ له ما فوق الإزار[3]»[4].

و نقل المحقّق الحلّي نفس الفتوى، مع إضافة بعض الأدلّة، حيث قال:

و قال علم الهدى في شرح الرسالة: عندنا لا يحلّ الاستمتاع منها إلّا بما فوق المئزر... .

[ثم قال المحقّق:] و احتجّ الخصم بما رواه عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: سئل النبي صلّى اللّه عليه و آله عمّا يحرم على الرجل من امرأته الحائض، فقال: «ما تحت الإزار»[5].

و روى ابن عمر، قال: سألتُ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله عما يحلّ للرجل من امرأته، قال: «ما فوق الإزار»[6].

و احتجّ علم الهدى ـ مضافاً إلى ذلك ـ بما رواه عبيد اللّه الحلبي: سألتُ أبا عبد اللّه عليه السلام عن الحائض، ما يحلّ لزوجها منها؟ قال: «تأتزر بإزار إلى الركبتين، و تخرج سرّتها، ثمّ له ما فوق الإزار[7]»[8].

أحكام الميّت:

٥ ـ إنْ خرج من الميّت شيءٌ بعد إكمال الثلاث، فإن لم يكن ناقضاً غُسِل،

١. البقرة (٢): ٢٢٢.
٢. البقرة (٢): ٢٢٢.
٣. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٩٩.
٤. مختلف الشيعة، ج ١، ص ٣٤٦ ـ ٣٤٧.
٥. لم نعثر عليه.
٦. مجمع الزوائد للهيثمي، ج ١، ص ٢٨١، رواه عن عمر.
٧. تقدّم تخريجه آنفاً.
٨. المعتبر، ج ١، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

و إن كان أحد النواقض، ففي إعادة الغسل قولان:

أحدهما: يُعاد، ذهب إليه ابن أبي عقيل؛ ليخرج من الدنيا طاهراً.

و الآخر: لا يعاد، و تغسل النجاسة، و هو الذي يظهر من كلام الباقين.

و قال الشافعي: يعاد الوضوء كما في الحي.

لنا: إنّ حدثَ الحيّ لم تبطل به الطهارة السابقة عليه، فكذا هنا.

و لأنّ الحيّ أدّى ما وجب عليه من الغسل بالموت، فوجوب الإعادة منفي بالأصل.

و يؤيّده رواية الكاهلي، و الحسين بن مختار، و عبد الرحيم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إن بدا منه شيءٌ بعد غسله، فاغسل الذي بدا منه، و لا تُعدِ الغسل»[1].

و ذكر ذلك المرتضى رحمه الله في شرح الرسالة[2].

٦ ـ الواجب[3]: مئزر، و قميص، و إزار... و مع الضرورة تجزي اللفافة الواحدة. كذا قال ابن الجنيد، و علم الهدى في شرح الرسالة؛ لأنّه حالُ ضرورة، فيُقتصر على الممكن، و لأنّ مع عدم الكفن يُدفن عارياً، فالاقتصار على بعضه أولى[4].

٧ ـ لو كان الشهيد مجنباً لم يغسل. ذكره الشيخ في النهاية و المبسوط، و به قال مالك.

و قال أبو حنيفة و أحمد: يغسل، و اختاره ابن الجنيد منّا، و المرتضى في شرح الرسالة؛ لحديث حنظلة بن الراهب، فإنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: «ما شأن حنظلة، فإنّي رأيتُ الملائكة تغسله؟». قالوا: إنّه جامَعَ، ثمّ سمع الهيعة، فخرج إلى القتال[5].

---

١. تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٤٤٩. رواه الشيخ بسنده عن روح بن عبد الرحيم.

٢. المعتبر، ج ١، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

٣. من أجزاء الكفن.

٤. المعتبر، ج ١، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠.

٥. المصدر، ص ٣١٠ ـ ٣١١.

٨ ـ يجوز للمرأة أن تغسل زوجها مجرّداً، مع وجود المحارم و عدمهم، و هو اختيار علم الهدى في شرح الرسالة[1].

٩ ـ في تغسيل الرجل زوجته قولان: أحدهما الجواز، و هو اختيار علم الهدى في شرح الرسالة[2].

١٠ ـ إذا مات المُحرم كان كالمُحِل، لكن لا يقرب الكافور. هذا مذهب الشيخَيْن في المبسوط و النهاية و المقنعة و أتباعهما.

و قال علم الهدى في شرح الرسالة: «الأشبه أنّه لا يغطّى رأسه، و لا يقرب الكافور»...

و احتجّ المرتضى بما رُوي عن ابن عبّاس: أنّ مُحرِماً و قصت به ناقته، فذكر ذلك للنبي ﷺ، فقال: «اغسلوه بماءٍ و سدر، و كفّنوه، و لا تمسوه طيباً، و لا تخمروا[3] رأسه، فإنّه يحشر يوم القيامة ملبّياً[4]»[5].

١١ ـ لا يغسّل الكافر و لا يكفّن و لا يدفن بين المسلمين. و به قال الثلاثة، هذا إذا كان أجنبيّاً.

و أجازه الشافعيّ و لو كان ذا قرابة. فعندنا لا يجوز لذي قرابة تغسيله، و لا تكفينه، و لا دفنه.

و قال علم الهدى في شرح الرسالة: «فإن لم يكن مَن يواريه، جاز مواراته؛ لئلّا يضيع». و به قال مالك...

و أورد علم الهدى في شرح الرسالة عن يحيى بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام

---

١. المعتبر، ج ١، ص ٣٢٠.

٢. المصدر، ص ٣٢٢.

٣. التخمير: التغطية. يقال: ان المرأة تخمرت بالخمار، و اختمرت: لبسته، و خمرت به رأسها: غطته. لسان العرب، ج ٤، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

٤. مسند أحمد، ج ١، ص ٢١٥؛ مستدرك الوسائل، ج ٢، ص ١٧٧.

٥. المعتبر، ج ١، ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

النهيَ عن تغسيل المسلم قرابته الذمّي و المشرك، و أن يكفّنه، و يصلّي عليه، و يلوذ به[١].[٢]

١٢ ـ قال علم الهدى في شرح الرسالة: «الميّت من الناس نجس العين، و يطهّره الغُسل»[٣].

١٣ ـ قال المحقّق الحلّي: يجب الغسل على من غسّل ميّتاً من الناس، و كذا يجب بمسّه بعد برده و قبل تطهيره بالغسل على الأظهر.

و بالوجوب قال الشيخان في المقنعة، و النهاية، و المبسوط، و ابنا بابويه، و ابن أبي عقيل.

و بالاستحباب قال علم الهدى في شرح الرسالة، و المصباح[٤].

و قال المحقّق الحلّي بعد صفحة: على أنّا قد بيّنّا أنّ علم الهدى؅ أنكر وجوب الغسل على من مسّ الميّت في كتاب المصباح، و الشرح، و ذكر أنّه سنّة[٥].

التيمّم:

١٤ ـ لا يجزي في التيمّم إلّا التراب الخالص، أي الصافي من مخالطة ما لا يقع عليه اسم الأرض، كالزرنيخ، و الكحل، و أنواع المعادن، و هذا قول علم الهدى في شرح الرسالة...

و احتجّ علم الهدى بقوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّباً﴾[٦]، و الصعيد هو التراب بالنقل عن أهل اللّغة، حكاه ابن دُريد عن أبي عبيدة[٧].

---

١. وسائل الشيعة، ج٢، ص٥١٤.
٢. المعتبر، ج١، ص٣٢٨ ـ ٣٢٩.
٣. المصدر، ص٣٤٨.
٤. المصدر، ص٣٥١.
٥. المصدر، ص٣٥٢.
٦. المائدة (٥): ٦.
٧. جمهرة اللّغة، ج٢، ص٦٥٤. قال ابن دريد: «الصعيد من الأرض: التراب الذي لا يخالطه رمل و لا سبخ. هكذا قال أبو عبيدة».

و بقوله ﷺ: «جُعلت لي الأرض مسجداً طهوراً»[١]، و لو كانت الأرض طهوراً و إن لم يكن تراباً [لكان] ذكره لغواً[٢].

و بقوله ﷺ: «التراب طهور المسلم[٣]»[٤].

١٥ ـ ليس من شرط التيمّم نقل التراب إلى أعضاء المتيمّم، قاله علم الهدى في شرح الرسالة، و قال: «لا أعرف لأصحابنا في هذا نصّاً»[٥].

١٦ ـ قال المحقّق الحلّي: في عدد الضربات أقوال:

قال الشيخان في المبسوط، و النهاية، و المقنعة: «ضربة للوضوء، و ضربتان للغسل»، و هو أجودها.

و قال عليّ ابن بابويه: «ضربتان فيهما»، و هو اختيار الشافعيّ و أبي حنيفة.

و قال علم الهدى: «ضربةٌ واحدة فيهما»، و هو اختيار أحمد ابن حنبل... .

و قال علم الهدى في شرح الرسالة: «القول بالمرّة أولى؛ لأنّه يمكن معه العمل بخبرهم بأن يفعل ما زاد على المرّة على الاستحباب، و من قال بوجوب المرّتين لا يمكنه استعمال خبرنا، فيكون القول بوجوب المرّة أولى».

قال ﷺ: «و ليس لهم أن يقولوا: إنّ التيمّم دعتْ إليه الضرورة، فلا استحباب فيه؛ لأنّا نخالفهم في هذا الأصل، و نجيز دخول الاستحباب فيما دعت إليه الضرورة».

و كلام علم الهدى هذا حسنٌ أيضاً[٦].

١٧ ـ الصحيح الحاضر إذا عُدم الماء، كالمحبوس و من انقطع عنه الماء،

---

١. كتاب مَن لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١.

٢. كذا في المطبوع من المعتبر.

٣. أحكام القرآن، ج ٢، ص ٤٢١؛ نصب الراية، ج ١، ص ٢١٩.

٤. المعتبر، ج ١، ص ٣٧٢ ـ ٣٧٣.

٥. المصدر، ص ٣٧٥.

٦. المصدر، ص ٣٨٨ ـ ٣٨٩.

يتيمّم و يصلّي ... و هل يعيد إذا وجد الماء؟ قال الشيخان: لا، و به قال مالك.

و قال علم الهدى في شرح الرسالة: «يعيد»[١].

١٨ ـ لو تيمّم و نوى رفع الحدث، لم يستبح به الصلاة؛ لأنّ النيّة تابعة للمشروع، و حيث لا مشروعيّة، فلا نيّة.

قال الشيخ في الخلاف: «لو تيمّم المجنب، ثمّ أحدث، و وجد ماءاً لوضوءه، تيمّم بدلاً من الغسل». و به قال مالك، و الثوري.

و قال علم الهدى في شرح الرسالة: «يتوضّأ بالماء؛ لأنّه متمكّن من الماء، فلا يصحّ التيمّم». و مثله قال أبو حنيفة.

لنا[٢]: إنّ التيمّم لا يرفع الحدث، فتكون الجنابة باقية، و الاستباحة زالت بالحدث الأصغر، فيجب التيمّم للجنابة السابقة، و كذا لو تيمّم الجنب، ثمّ أحدث، أعاد التيمّم بدلاً من الغسل لا من الوضوء؛ لأنّ حدَثه باقٍ، و الاستباحة زالتْ بالحدث[٣].

و نقل الشهيد الأوّل هذه الفتوىٰ عن المرتضى بصورة أوضح، فقال: «و قال المرتضى في شرح الرسالة: «إنّ المجنب إذا تيمّم ثمّ أحدث أصغر، و وجد ماء يكفيه للوضوء، توضّأ به؛ لأنّ حدثه الأوّل قد ارتفع، و جاء ما يوجب الصغرىٰ، و قد وجد من الماء ما يكفيه لها، فيجب عليه استعماله، و لا يجزئه تيمّمه».[٤]

١٩ ـ المتيمّم إذا وجد الماء قبل شروعه في الصلاة تطهّر... و لو كان في أثناء الصلاة، [ووجد الماء][٥] فللشيخ قولان:

---

١. المعتبر، ج ١، ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥.
٢. هذا كلام المحقّق الحلّي، ذكرناه لتوضيح المطلب.
٣. المعتبر، ج ١، ص ٣٩٥.
٤. ذكرىٰ الشيعة، ج ٢، ص ٢٨٣.
٥. ما بين المعقوفين إضافة منّا لأجل توضيح العبارة.

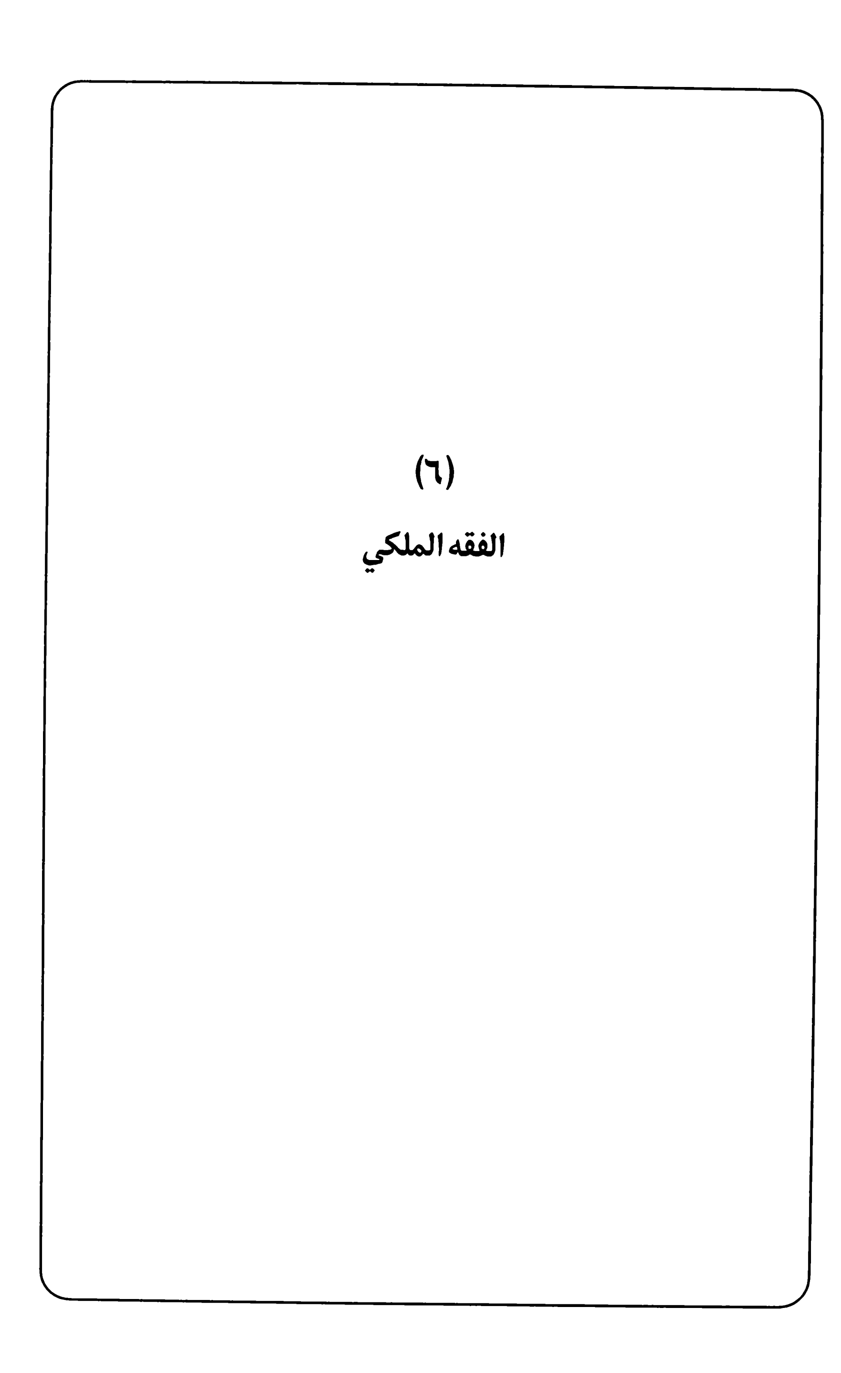
أحدهما: يرجع ما لم يركع، و كذا قال ابن الجنيد، و علم الهدى[1] ....

و القول الآخر: يمضي في صلاته، و لو تلبس بتكبيرة الإحرام، و هو قول علم الهدى في شرح الرسالة[2].

---

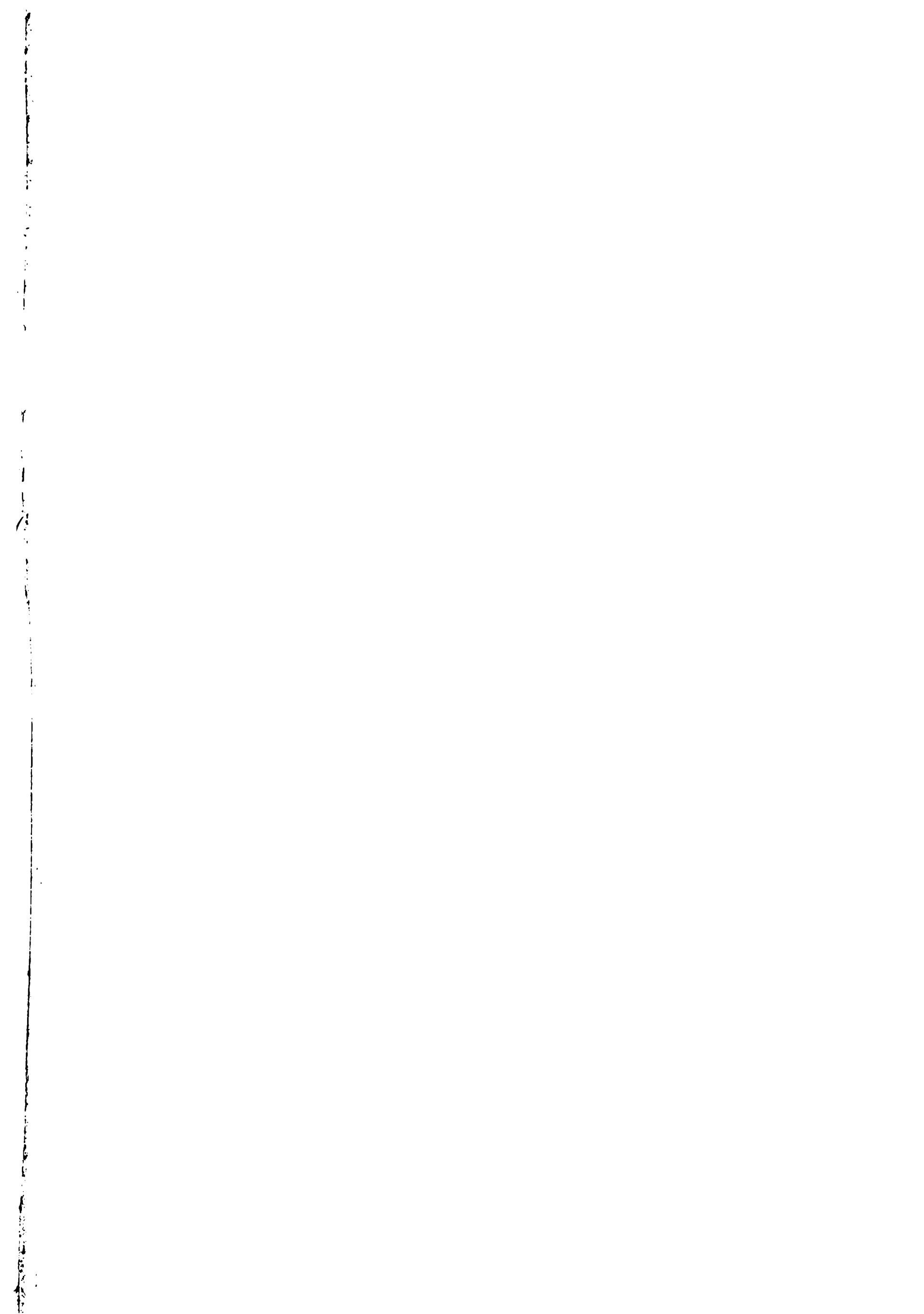
١. ذهب علم الهدى المرتضى إلى هذا القول في كتاب المصباح، فراجع.

٢. المعتبر، ج ١، ص ٣٩٩ ـ ٤٠٠؛ كما ذهب إلى هذا القول في مسائل الخلاف، فراجع.



(٦)

الفقه الملكي



مقدّمة

من الكتب الفقهيّة المفقودة التي قام الشريف المرتضى بتأليفها هو كتاب الفقه الملكي، فقد ذكره ابن شهر آشوب في ضمن قائمة تأليفات المرتضى، و وصفه بأنّه مختصر[1]. و كان عند بعض الفقهاء كالشهيد الثاني (ت ٩٦٥هـ)، حيث نقل منه مقطعاً، و هو المقطع الوحيد المتبقي منه[2].

النصّ

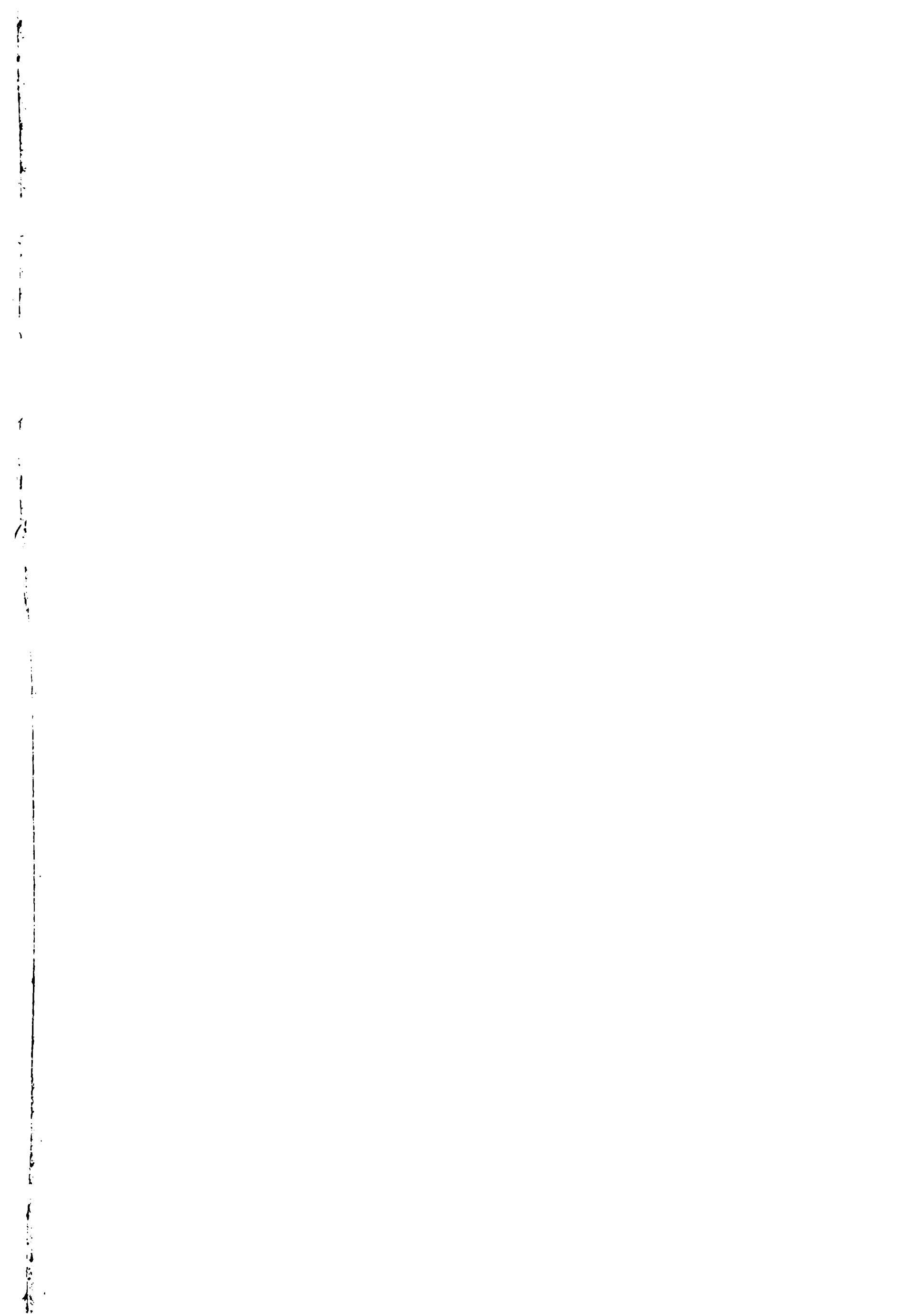
قال المرتضى في كتابه الفقه الملكي: «و الأحوط أن لا تُصلّى الجمعة إلّا بإذن السلطان، و إمام الزمان؛ لأنها إذا صُلّيت على هذا الوجه، انعقدت و جازت بإجماع، و إذا لم يكن فيها إذنُ السلطان، لم يُقطع على صحّتها و إجزائها»[3].

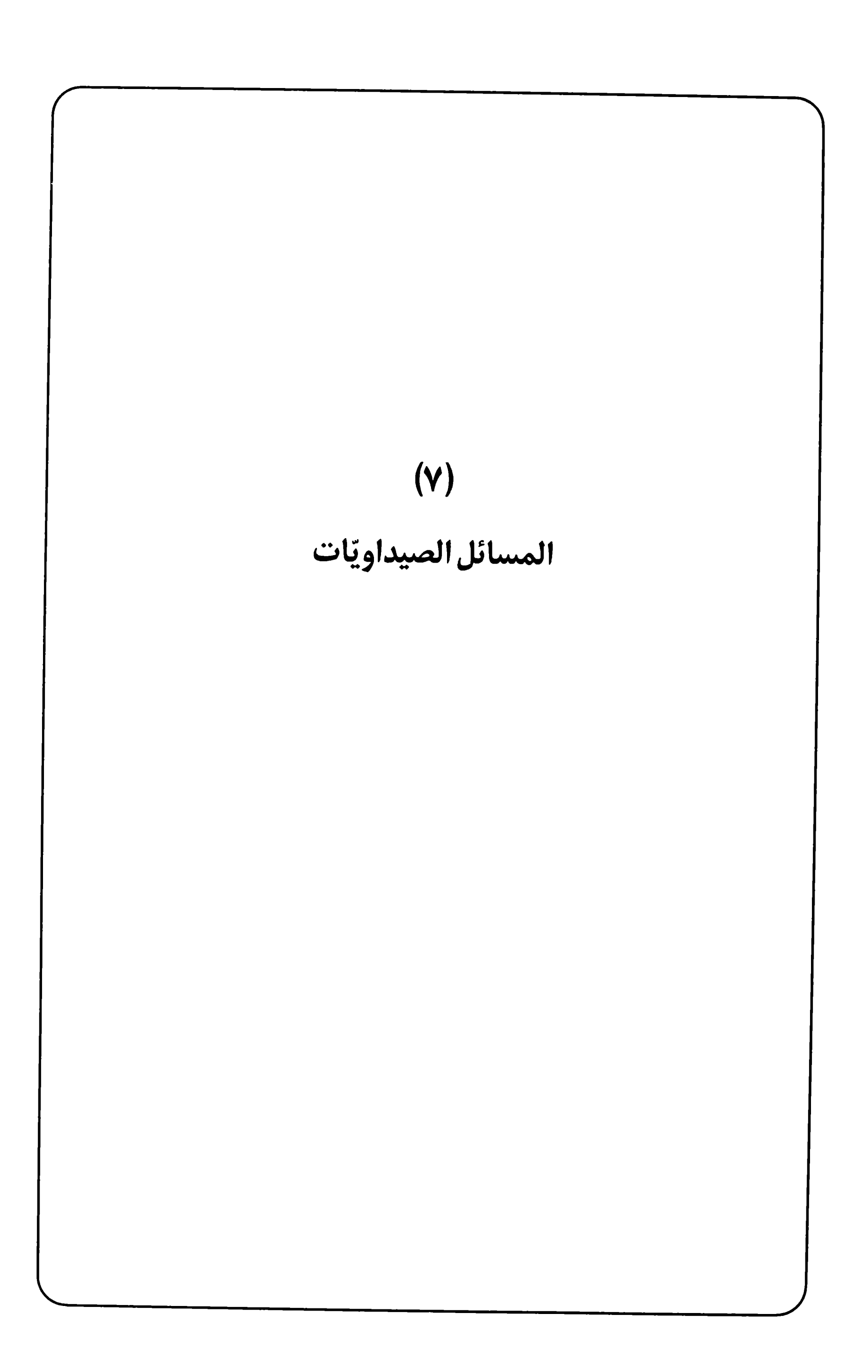
---

١. معالم العلماء، ص ١٠٥.

٢. رسائل الشهيد الثاني، ص ٦٤؛ و انظر: مستند الشيعة، ج ٦، ص ٥٠، الهامش ٣.

٣. رسائل الشهيد الثاني، ص ٦٤.





(٧)

المسائل الصيداويّات



مقدّمة

ذكر الطوسيّ و ابن شهر آشوب المسائلَ الصيداويّات، و نسباها إلى الشريف المرتضى[1].

و صيدا مدينة على ساحل بحر الشام، و الذي يُنسب إليها صيداوي، و صيداني.[2]

و هذه المسائل مفقودة، لكن نقل عنها الشيخ يحيى بن سعيد الحلّي(ت ٦٨٩) فتوى مختصرة حول أكل المُجتاز على الثمار[3].

النصّ

قال المرتضى في المسائل الصيداويّة حول مسألة أكل المُجتاز على الثمار: «الأحوط و الأولى أن لا يأكل»[4].

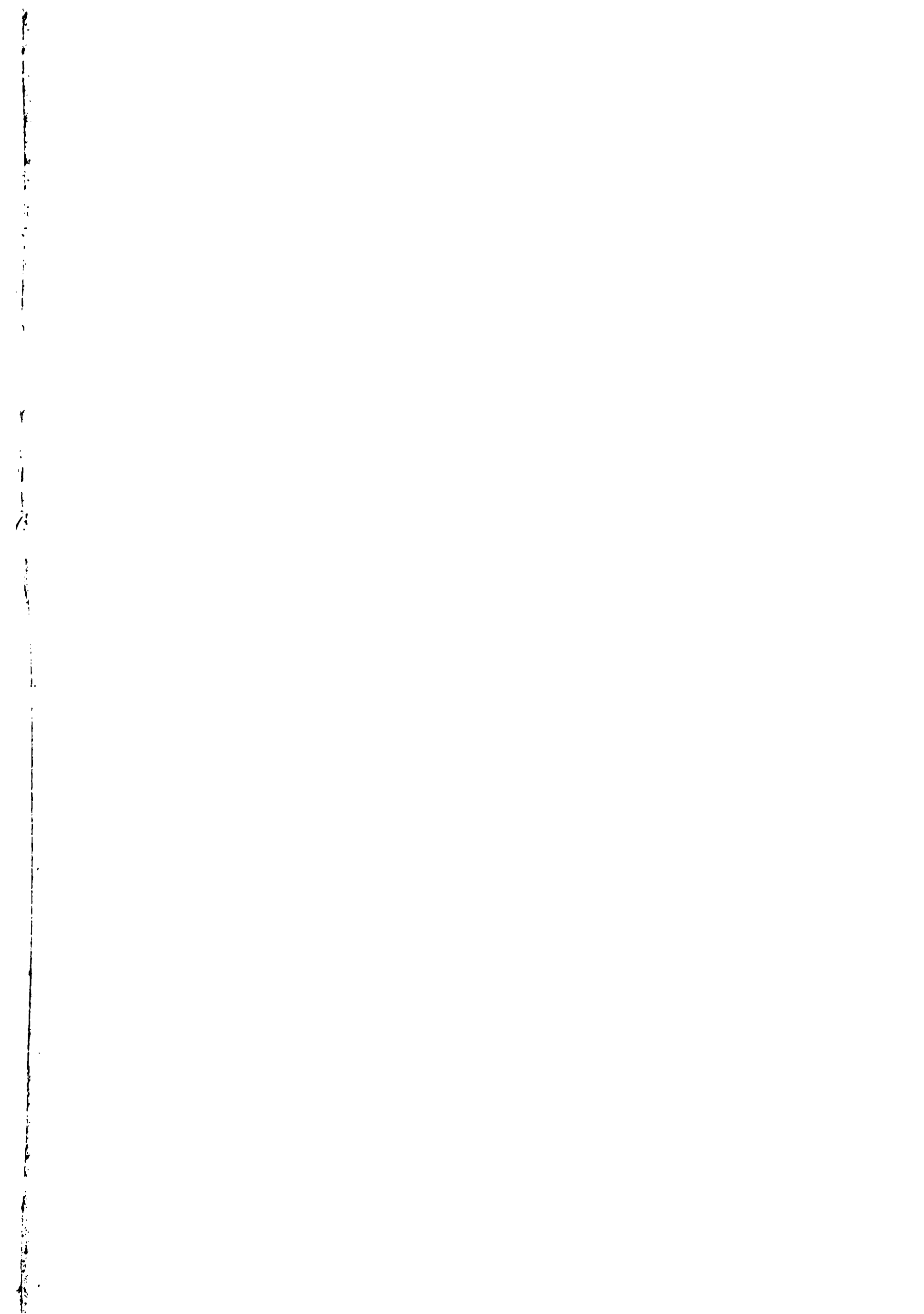
---

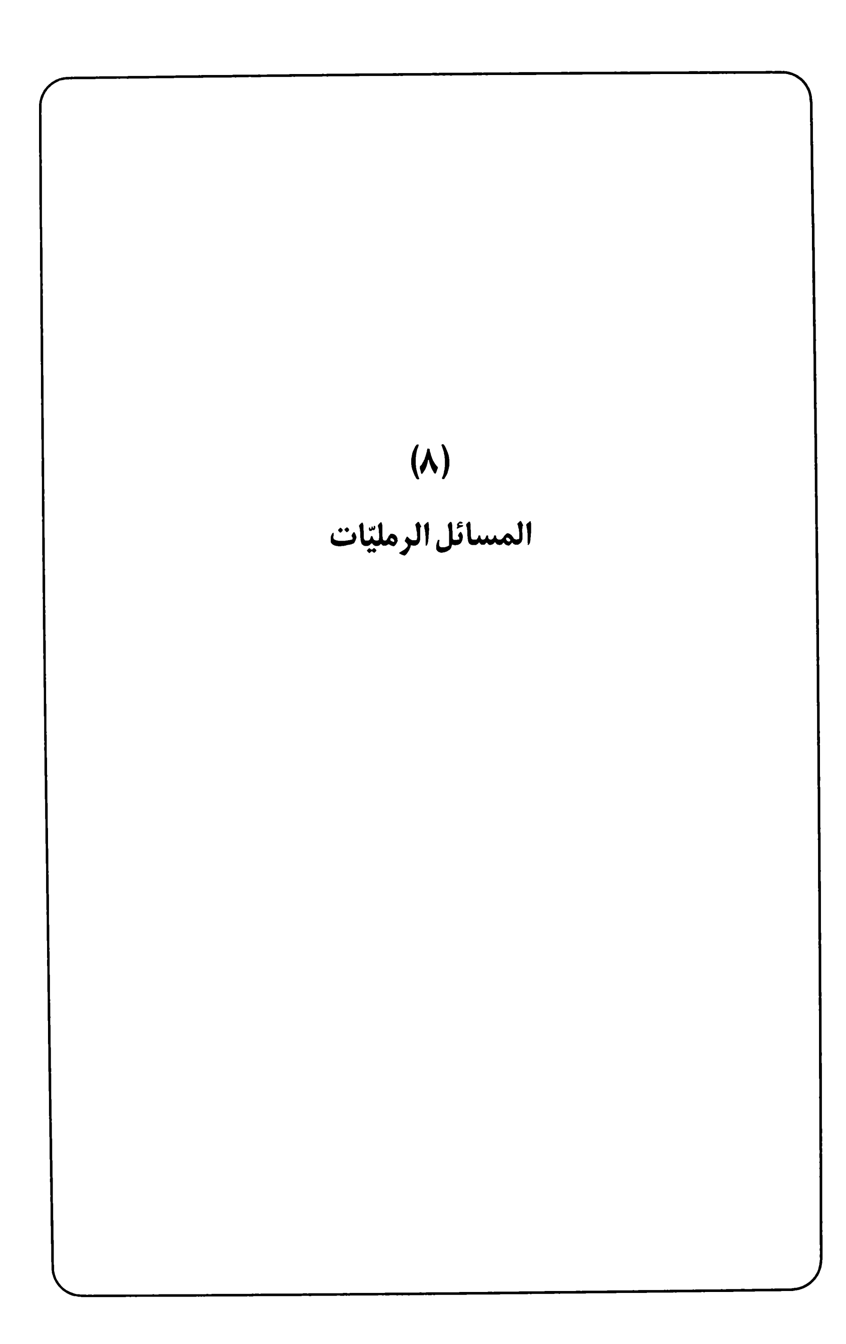
١. الفهرست، ص ١٦٥؛ معالم العلماء، ص ١٠٥.

٢. اللباب، ابن الأثير، ج ٢، ص ٢٥٣.

٣. نزهة الناظر، ص ٧١.

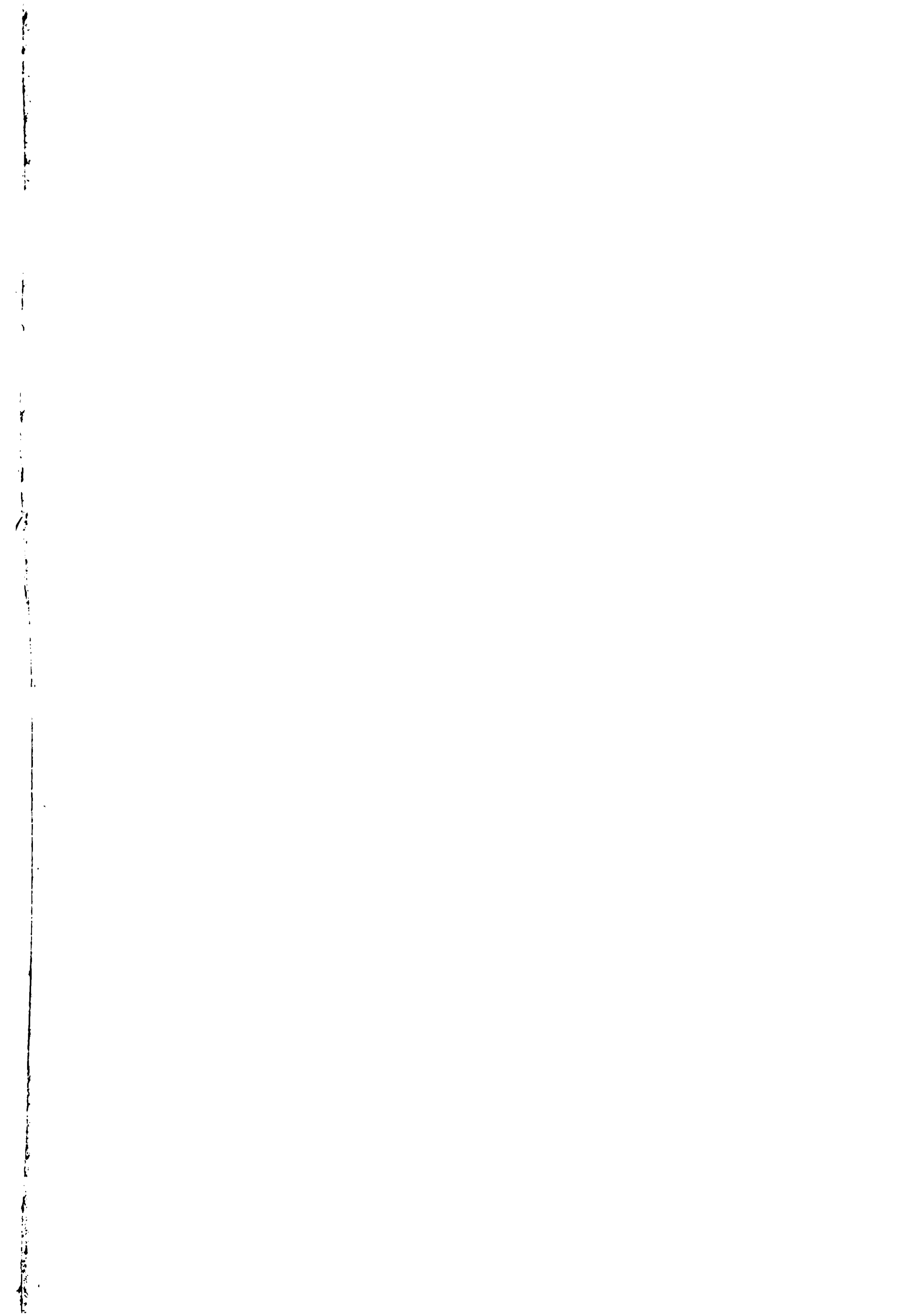
٤. المصدر؛ و انظر: مسالك الأفهام، ج ٣، ص ٣٧٢.





(٨)

المسائل الرمليّات



مقدّمة

ذكر البُصروي و النجاشي المسائل الرمليات، و أشارا إلى أنّها سبع مسائل[1]، و ذكر البصروي عناوينها كلّها، و ذلك كما يلي:

أوّلاً: مسألة في الصنع و الصانع.

ثانياً: مسألة في الجوهر، و تسميته جوهراً في العدم.

ثالثاً: مسألة في عصمة الرسول ﷺ من السهو.

رابعاً: مسألة في الإنسان.

خامساً: مسألة في المتواترين.

سادساً: مسألة في رؤية الهلال.

سابعاً: مسألة في الطلاق و الايلاء.

و قد طبعت المسألتان الأخيرتان منها فقط، تحت عنوان المسائل الرملية في ضمن المجموعة الرابعة من رسائل الشريف المرتضى، مع تقديم مسألة الطلاق و الإيلاء على مسألة رؤية الهلال، أي على خلاف الترتيب الذي ذكره البُصروي للمسائل.

و في ما يلي استعراض سريع لهذه المسائل:

المسألة الأُولى: و هي مسألة مفقودة، و يظهر من عنوانها أنّها تبحث عن

---

1. هذا الكتاب، ٣١٠؛ فهرست (رجال) النجاشي، ص ٢٧١.

حدوث العالم و الصنعة. و قد بحث الشريف المرتضى عن هذه المسألة في عدّة مواطن، مثل كتاب الملخّص[1]، و جواب سؤال أرسله الكراجكي إليه حول قِدَم العالم[2]، و ذهب المرتضى كسائر المتكلّمين إلى القول بحدوث العالم.

المسألة الثانية: و هي مسألة مطبوعة في ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى، تحت عنوان: «كلام في حقيقة الجوهر»، و قد وقعت في ضمن مجموعة مسائل مبعثرة و غير مترابطة، قام الناسخ بتجميعها تحت عنوان: «أجوبة مسائل متفرّقة من الحديث و غيره»[3]، لكنّها لم تعتبر جزءاً من الرمليّات، إلّا أنّه بعد التدقيق، وجدنا أنّها ليست في الحقيقة إلّا المسألة الثانية من المسائل الرمليّات، و ذلك لأمرين:

الأوّل: أنّ العنوان الذي ذكره البصروي للمسألة الثانية يشير إلى أنّها تتحدّث عن الجوهر، و تسميته جوهراً في حال عدمه؛ و إذا راجعنا المسألة المطبوعة في ضمن رسائل الشريف المرتضى، وجدنا الشريف المرتضى يتحدّث عن هذا الموضوع بالضبط، حيث قال في ضمن جوابه على المسألة: «و إنّما قلنا إنّ الجوهر لابدّ أن يكون في حال عدمه جوهراً...»[4]، و هو يتطابق تماماً مع العنوان الذي ذكره البُصروي للمسألة.

و الثاني: جاء في بداية المسألة المطبوعة في ضمن رسائل الشريف المرتضى، و التي تتحدّث عن الجوهر، تصريحٌ بأنّها تشكل مسألة ثانية من مجموع مسائل معيّنة، حيث إنّها تبدأ بما يلي: «المسألة الثانية من المسائل التي وردت على الأجلّ المرتضى...».

و هو يتطابق أيضاً مع الترتيب الذي ذكره البُصروي للمسائل الرمليّات، حيث

---

١. الملخص، ص ٦٠ ـ ٦٢.

٢. كنز الفوائد، ص ٧.

٣. رسائل الشريف المرتضى، ج ٣، ص ١٥٠.

٤. المصدر، ص ١٥١.

جعل المسألة التي تتحدّث عن الجوهر مسألة ثانية.

و لهذا جئنا في قسم النصوص بهذه المسألة و جعلناها المسألة الثانية من الرمليّات، و بذلك يرتفع عدد المسائل الرمليّات التي وصلتنا إلى ثلاث لا اثنتين، كما قد يبدو للوهلة الأُولى، و هي المسألة الثانية و السادسة و السابعة.

ثمّ إنّ المسألة الثانية تتحدّث عن مسألة مهمّة و معقّدة من مسائل دقيق الكلام، و هي مسألة شيئيّة الجوهر في العدم، فقد دار كلام بين المتكلّمين حول أنّ الجوهر في حال عدمه هل يمكن تسميته جوهراً أيضاً، أو لا، و أنّه لا يسمّى جوهراً إلّا بعد وجوده؟

ذهب معتزلة البصرة ـ و على رأسهم الجبّائيان أبو علي، و أبو هاشم، و مِن بعدهما أبو عبد اللّه البصري ـ إلى أنّ الجوهر جوهر حتّى في حال عدمه، و ذهب معتزلة بغداد ـ و على رأسهم أبو القاسم البلخي ـ إلى أنّ الجوهر ليس جوهراً في حال عدمه، لكنّه يوصف بأنّه شيء[1].

و قد عُرفت هذه المسألة في تاريخ علم الكلام باسم: «مسألة المعدوم»[2].

و قد اختار الشريف المرتضى ما ذهب إليه البصريّون، حيث ذهب إلى اعتبار الجوهر جوهراً في حال العدم، و قد تعرّض إلى هذه المسألة بتفصيل كثير في المسألة الأُولى من المسائل السلّارية، كما أشار اليها في نهاية المسألة الرابعة من الطرابلسيات الأُولى.

المسألة الثالثة: و هي ـ كما هو واضح من عنوانها ـ تتحدّث عن نفي سهو النبي صلى الله عليه و آله، و عصمته من ذلك. و قد صارت هذه المسألة مثاراً للبحث و الجدل منذ أن أعلن الشيخ الصدوق عن تبنّيه لنظريّة سهو النبي صلى الله عليه و آله[3].

و هناك رسالة في عدم سهو النبي صلى الله عليه و آله تنسب إلى الشيخ المفيد تارةً،

---

١. المسائل في الخلاف بين البصريّن و البغداديّن، ص٣٧ ـ ٣٨؛ أوائل المقالات، ص٩٨.

٢. أوائل المقالات، ص٩٨.

٣. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص٣٥٩ ـ ٣٦٠.

و إلى الشـريف المـرتضى تـارةً أُخـرى[١]، حـيث قـام مـؤلّف هـذه الرسـالة بالردّ على كلام الشيخ الصدوق و نظريّته.

المسألة الرابعة: و هي مسألة كلاميّة مـهمّة، و تـتعلّق بـالبحث عـن حـقيقة المكلّف الذي هو الإنسان، و المعبّر عنه في كتب الكلام بـ«الحيّ الفعّال»[٢]، و قد اختلفت كلمات المتكلّمين كثيرا حول هذا الموضوع، حيث طرحت نظريّات متعددة في هذا المجال، و أهمّها نظريّتان، و هما:

١. ما ذهب إليه بعض المتكلّمين من القول بأنّ حقيقة الإنسان هـي الروح المجرّدة[٣].

٢. و ما ذهب إليه آخرون من أنّها هذا الجسم المُشاهَد[٤]، و قد تبنّى المرتضى النظريّة الأخيرة، و استدلّ عليها في بعض كتبه و رسائله مثل الذخيرة[٥]، و المسألة الثانية عشرة من الطرابلسيات الأُولى، كما نسبت إليه رسالتان مستقلّتان حول هذا الموضوع.

المسألة الخامسة: لا نعلم موضوع هذه المسألة بالتحديد، سوى أنّه يمكن أن تقرأ بصيغة الجمع، و حينئذٍ سوف يحتمل أن تعني الأشخاصَ الذين يُخبِرون خبراً متواتراً عن قضية معينة[٦]. و على أيّ حال فالمسألة مفقودة.

المسألة السادسة: يتعلّق هذا السؤال بالاختلاف حول رؤيـة الهـلال، و أنّـه سوف يؤدّي إلى اختلاف أحكام المكلّفين.

---

١. بحار الأنوار، ج١٧، ص١٢٢؛ الدرّ المنثور، ج١، ص١١٠. و قد رجّحنا في ضمن بحثٍ لنا أن تكون هذهِ الرسالة للمرتضىٰ، و أنّها ليست في الحقيقة إلّا المسألة الثالثة من المسائل الرمليات، و قد ذكرنا القرائن الدالّة علىٰ ذلك. راجع: مجلة كتاب شيعه، العدد المزدوج ٩، ١٠، ص ١٤٣.

٢. الذخيرة، ص١١٤.

٣. المسائل السروية، ص٥٨ ـ ٥٩.

٤. الذخيرة، ص١١٤.

٥. المصدر، ص١١٣ و ما بعدها.

٦. انظر على سبيل المثال: العدّة في أُصول الفقه، ج١، ص٦٦.

فأجاب الشريف المرتضى بما يدلّ على أنّ اختلاف تكليف المكلّفين لا إشكال فيه، و ذكر نماذج لذلك من الفقه، مثل تكليف واجد الماء الطهارة به، و تكليف فاقده بالتيمّم، أو تكليف المريض الصلاة من جلوس، و تكليف الصحيح الصلاة من قيام.

المسألة السابعة: سأل السائل عن امرأة واقعها زوجها، ثمّ آلى منها، فصارت المرأة يائساً، فتربّصت أربعة أشهر، ثمّ رفعت أمرها إلى القاضي، و امتنع الزوج من الكفّارة، فهل يُلزمه القاضي بالطلاق، مع أنّ زوجته ما زالت في الطهر الذي واقعها فيه؟

فأجاب المرتضى بأنّ قاعدة عدم صحّة طلاق المرأة إلّا في طهر لم يواقعها فيه، إنّما تشمل المرأة التي تحيض و تطهر، و لا تشمل اليائس، فإنّه يصحّ طلاقها على كلّ حال.

إذن هذه هي المسائل الرمليّات السبع، و قد قمنا هنا بترتيبها حسب الترتيب الذي ذكره البصروي لها، كما أضفنا المسألة الثانية لها، و التي لم تذكر في النسخ الخطية للرمليات، و لا في المطبوع منها.

المسائل الرمليّات

النصوص:

المسألة الأُولى
مسألة في الصنعة و الصانع

المسألة الثانية
مسألة في الجوهر
و تسميته جوهرا في العدم

المسألة الثانية من المسائل التي وردت على الأجلّ المرتضى علم الهدى (قدس اللّٰه روحه):

إذا كان الجوهر في عدمه جوهراً، [فما][1] الذي فعل مُحدِثه، و هل صفة الوجود و الإحداث شيء غير نفسه؟ فإن كانت شيئاً، لزمكم أن يكون في عدمها كذلك، و إن لم يكن شيئاً، فقد حصلنا على أنّ الفاعل في الحقيقة لم يفعل شيئاً.

---

١. أضفنا كلمة (فما) لاقتضاء السياق ذلك، و في المطبوع: (منها الذي فعل مُحدِثه)، و لا محصَّل له.

و قد قال أصحاب هذه المسألة: «إنّ أمركم فيها يؤول إلى قول المجبّرة؛ لِزعمكم أنّ الجوهر لم يكن جوهراً بفاعله، و لا صار شيئاً يضايقه، و إنّما وجوه [كذا].

فإذا سألناكم عن إيجاده، و هل هو نفس الجوهر، أم شيءٌ غيره، لم نسمع في ذلك إلّا ما ادّعته المجبّرة في الكسب».

الجواب، و باللّٰه التوفيق:

إعلم أنّ قولنا: «جوهر» عبارة «عمّا يجب له التحيّز إذا وجد»؛ لأنّ الذوات على ضربَيْن: منها ما يجب متى وُجد أن يكون متحيّزاً، و منها ما يستحيل فيه التحيّز مع الوجود، كالأعراض، و القديم تعالى. فعبّرنا عن القسم الأوّل بعبارة مفيدة، و هي قولنا: «جوهر».

و إنّما قلنا: إنّ الجوهر لابدّ أن يكون في حال عدمه جوهراً؛ لأنّه لابدّ أنْ يكون في حال عدمه على حالٍ يجب لأجلها التحيّز متى وُجد، و لهذا قلنا: «إنّه جوهرٌ لنفسه و جنسه».

و الدليل على ذلك: أنّه لا يخلو أن يكون المتحيّز في الوجود ممّا تجب له هذه الصفة، و لا يجوز عليه خلافها و لا المتبدّل بها، و أن يكون الأمر بخلاف ذلك.

فإن كان الأمر على الأوّل، فلابدّ من اختصاصه في حال العدم بصفةٍ يجب معها لها هذا الحكم عند الوجود، ممّا يستحيل عليه هذا الحكم عند الوجود.

و أضفنا تلك الصفة إلى النفس؛ لأنّ ....[1]

---

١. رسائل الشريف المرتضى (أجوبة مسائل متفرقة من الحديث و غيره)، ج٣، ص ١٥٠ ـ ١٥١. و يوجد في المطبوع سقط من آخره.

المسألة الثالثة
مسألة في عصمة الرسول ﷺ من السهو

المسألة الرابعة
مسألة في الإنسان

المسألة الخامسة
مسألة في المتواترين

المسألة السادسة
مسألة رؤية الهلال

ما القول في من طلب هلال شهر رمضان فلم يَرَهُ، أو رآه، و جوّز رؤية غيره له من قبل في بلدٍ آخر، و كانت رؤيته لا تعطي معرفة له، أيّ شيءٍ يعتقد، و على أيّ شيءٍ يقول؟

و كذلك إذا ظهر آخر الشهر لقومٍ، و استتر عن قومٍ، حتّى وجب الصيام على من استتر عنهم، و الافطار على من ظهر لهم، أليس يؤدّي هذا إلى نقصانه عند بعض المكلّفين، و تمامه عند آخرين، فتبطل حقيقة شهر رمضان في نفسه، أو يكون له حقيقة عند اللّه تعالى لم ينصب لخلقه دليلاً يتّفقون به عليها، و يعتقدونها على وجهها، و يؤدّي أيضاً إلى اختلاف الأعياد، و فساد التواريخ،

و مماثلة أهل الاجتهاد في الخلاف؟

الجواب، و باللّٰه التوفيق:

إنّ تكليف كلّ مكلّف يختصّ به، و لا يتعلّق بغيره، فليس بمنكر أن يختلف تكليف الشخصَيْن في الوقت الواحد، كما لا يمتنع اختلاف تكليف الشخص الواحد في الوقتَيْن و الوجهَيْن و في الوقت الواحد و الوجه الواحد إذا كان التكليف على التخيير.

و إذا صحّت هذه الجملة، فما المانع من أن يكون تكليف من رأى هلال شهر رمضان الصوم، و تكليف من لم يَرَهُ و لا قامت حجّة برؤيته الفطر، و كذلك حكمهما في رؤية الفطر؟ و أيّ فسادٍ في اختلاف التكليف إذا اختلفت وجوهه أو طرقه؟

أوَليسَ اللّٰه تعالى قد كلّف واجدَ الماء الطهارة به دون غيره، و أسقط من فاقد الماء تكليف الطهارة به، و كلّفه التيمّم بالتراب، و جعل تكليفهما في صلاةٍ واحدة مختلفاً كما ترى، و لم يقتضِ ذلك فساداً.

و كذلك تكليف المريض الصلاة من قعودٍ، و الصحيح الصلاة من قيامٍ، فاختلف التكليف فيهما؛ لاختلاف أسبابهما به.

و من طلب جهة القبلة، و غلب في ظنّه بأمارةٍ لاحت له أنّها في بعض الجهات، وجب عليه أن يصلّي إليها بعينها، و من طلبها في تلك الحال، و غلب في ظنّه بأمارةٍ أُخرى أنّها في جهة سواها، وجب عليه أن يصلّي إلى خلاف الجهة الأُولى، و كلّ واحدٍ منهما مؤدٍّ فرضه، و إن اختلف التكليف.

و لو ذهبنا إلى ما ذكر، ممّا يختلف فيه التكليف من ضروب الشرائع، لطال القول و اتّسع.

و لسنا نعيب أصحاب الاجتهاد بالاختلاف في التكليف على ظنّ المسائل؛ لأنّ الاختلاف إذا كان عن دليلٍ موجب للعلم، و حجّةٍ صحيحةٍ، لم يكن معيباً، و إنّما

عبناهم بالاجتهاد، و القياس في الشريعة؛ لأنّه لا دليل عليهما، و لا طريق إليهما[1].

المسألة السابعة

مسألة في الطلاق و الإيلاء

قال: إذا كان الطلاق لا يقع بالمرأة إلّا و هي طاهرٌ في طهرٍ لا ملامسة فيه، فما الحكم في رجلٍ قصد إلى امرأةٍ و هي طاهر فلامسها، ثمّ آلى منها عقيب ملامستها، و ارتفع الدم عنها، فتربّصت به أربعة أشهر لم يقربها، وجب عليه فيها [كذا] مرافعته إلى الحاكم بعد الأجل، فأمره بالكفّارة فامتنع منها.

أ يُلزمه الطلاقَ، و هي في طهرٍ قد وقعت فيه الملامسة، فيكون قد أفتى بضدّ ما يقتضيه المذهب، أم يتركه على حاله لا يكفّر و لا يطلق، فيخالف الإجماع في ذلك؟

الجواب، و باللّٰه التوفيق:

إن الطلاق إنّما لا يقع في طهر تخللته الملامسة إذا كانت المرأة ممن تحيض و تطهر، فأمّا إذا ارتفع الدم عنها، و يئست من الحيض، و دام ارتفاع الدم، فإنّ الطلاق يقع بها على كلّ حال.

و إذا كان الأمر على ما أوضحنا، و صادف انقضاء الأربعة أشهر مرافعة المرأة لزوجها إلى الحاكم اليائس من الحيض [كذا]، فالحاكم يأمره بالكفارة، فإذا امتنع ألزمه الطلاق، فإن طلّق وقع طلاقه، لأنّ طلاقه طلاق يائسة.

اللّهمّ إلّا أن يسأل عمّن صادف مرافعة من زوجته إلى الحاكم بعد انقضاء الأجل حيضاً، و امتنع الزوج من الكفارة.

و قيل لنا: كيف تقولون ههنا: أيلزمه الطلاقَ، و هو لا يقعُ منه، أو يمسك عن

---

١. رسائل الشريف المرتضى (المسائل الرمليّات)، ج ٤، ص٤٨ ـ ٥٠.

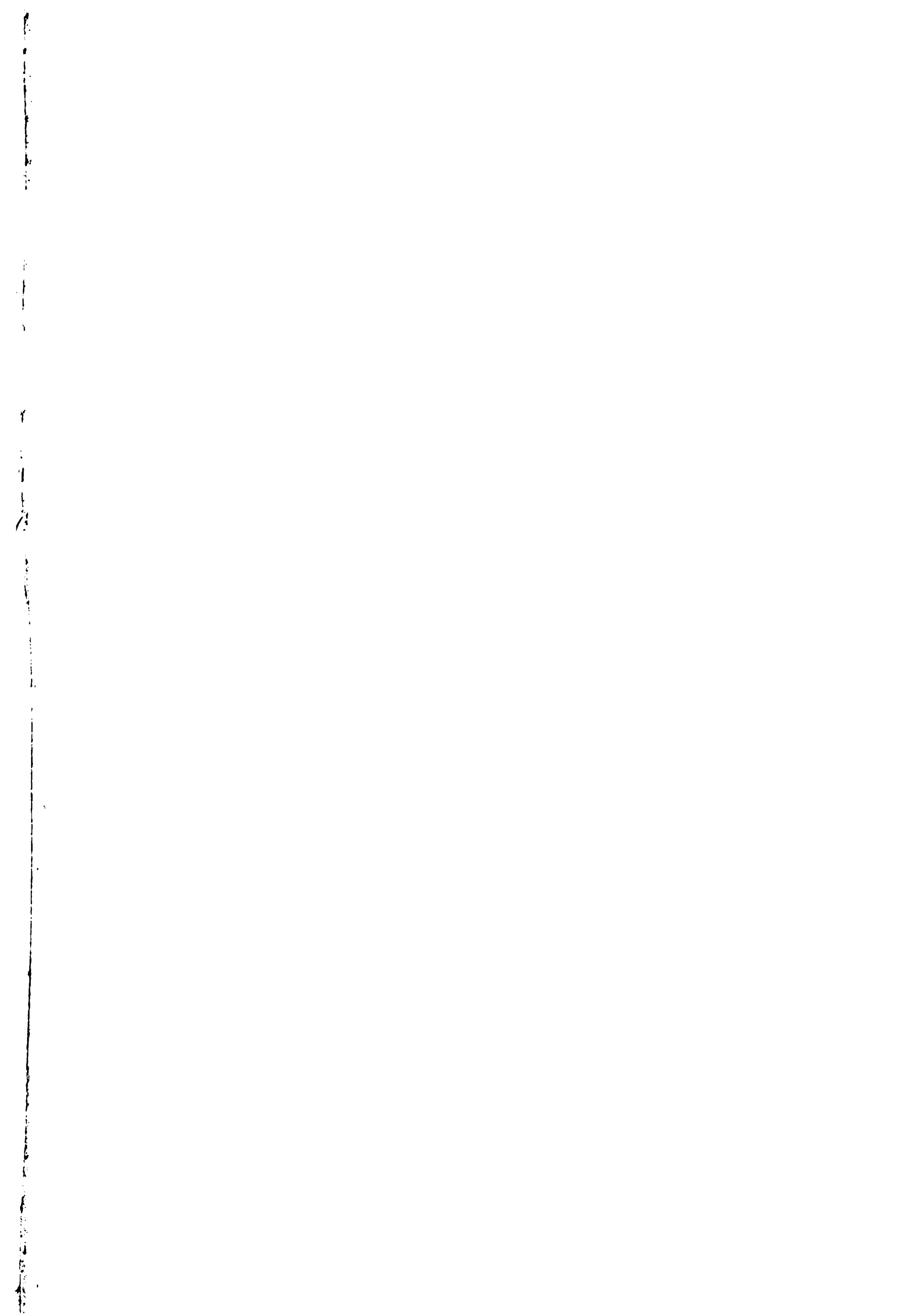
إلزامه فيكون غير مكفّر و لا مطلّق؟

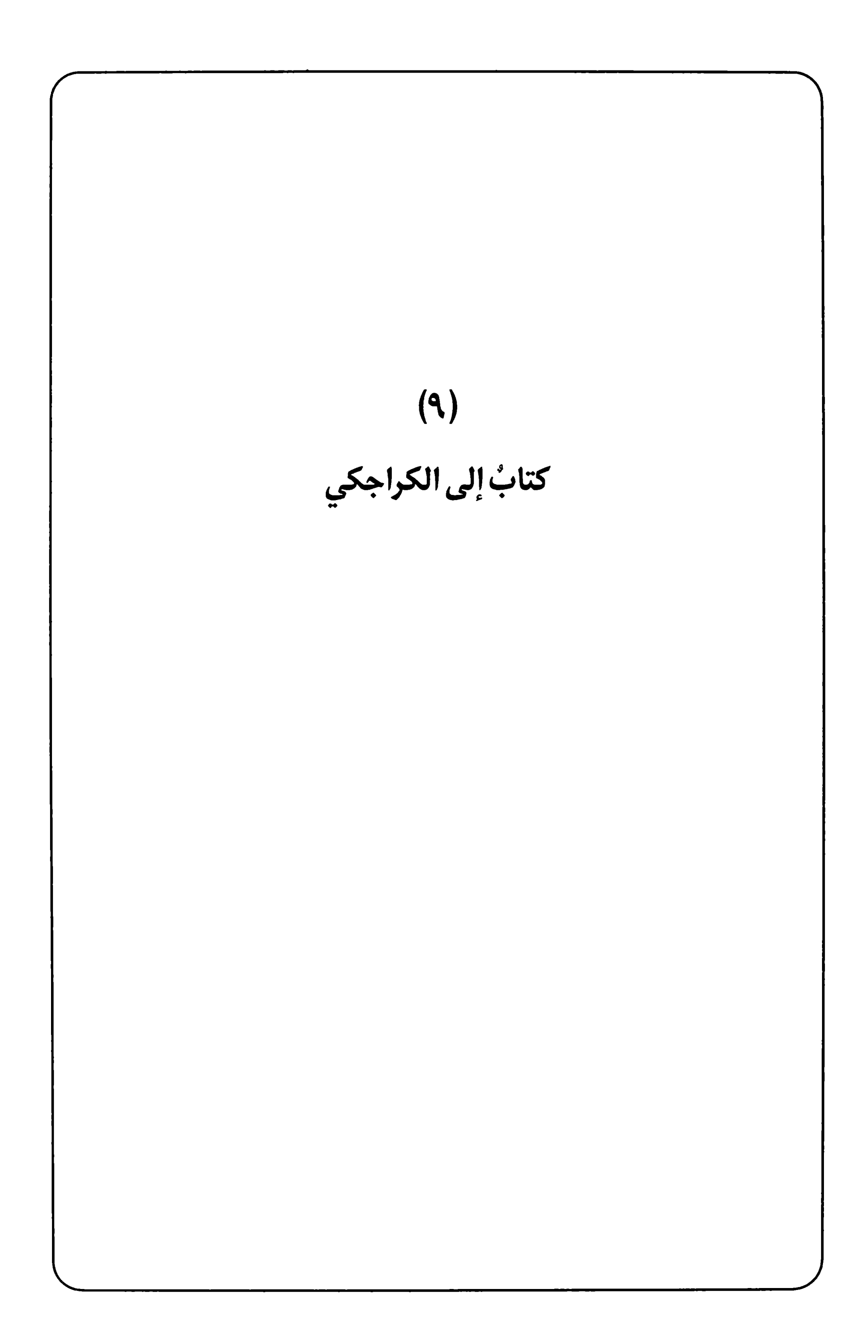
و الجواب عن ذلك: إنّا نقول: إنّه ألزمه الطلاق بشرط طهارة زوجته، فكأنّه يقول له: «قد ألزمتك، و حكمت عليك بأن تطلّق زوجتك، إذا طهرت». فقد صار الطلاق لازماً لمّا امتنع من الكفّارة، لكن على الوجه المطلوب.

و هذا بيّن بحمدِ اللّٰه و توفيقه[1].

---

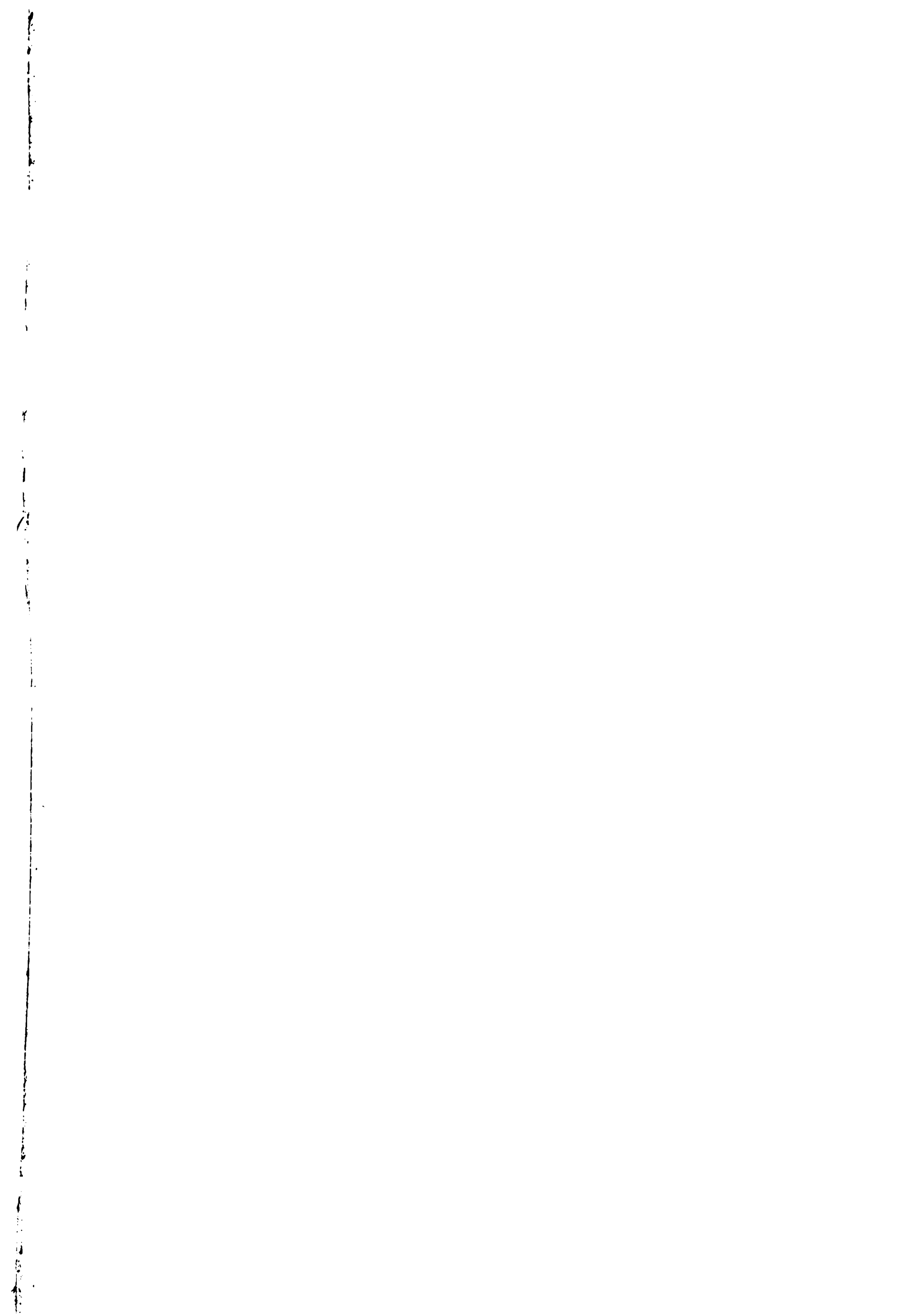
١. رسائل الشريف المرتضى (المسائل الرمليّات)، ج ٤، ص٤٧ـ٤٨.





(٩)

كتابٌ إلى الكراجكي



مقدّمة

ذكر المحقّق الكراجكي (ت ٤٤٩هـ) في الرسالة العلوية عند حديثه ن الاستدلال بالإجماع على أفضليّة أمير المؤمنين عليه السلام على سائر البشر سوى رسول الله صلى الله عليه وآله، ذكر أنّه قد ورد إليه كتابٌ من الشريف المرتضى حول هذا الموضوع[1]، و لم يحدّد لنا هل أنّ هذا الكتاب جواب مسألة سأله عنها الكراجكي، أم شيءٌ آخر.

و على أيّ حالٍ، فهو مطلبٌ قد نقله لنا الكراجكي، و لا شكّ في ما ينقله.

و بما أنّه لم نعثر على اسم لهذه الرسالة، فقد سمّيناها باسم: كتابٌ إلى الكراجكي.

النصّ

قال المحقّق الكراجكي: فصلٌ آخر من الاحتجاج في فضل أمير المؤمنين عليه السلام على جميع الأنام سوى سيّدنا رسول الله صلى الله عليه وآله، و هو لاحقٌ بالاعتبار: الدليل على ذلك إجماع الطائفة الذين هم علماء الشيعة الإماميّة (كثّرهم الله تعالى)، فإنّهم مجمعون على أنّ أمير المؤمنين عليه السلام أفضل العالم سوى رسول الله صلى الله عليه وآله، و هذا دليلٌ مبنيٌّ على أنّ إجماعها حجّة، و بيان ذلك مسطور في كتب الإماميّة.

---

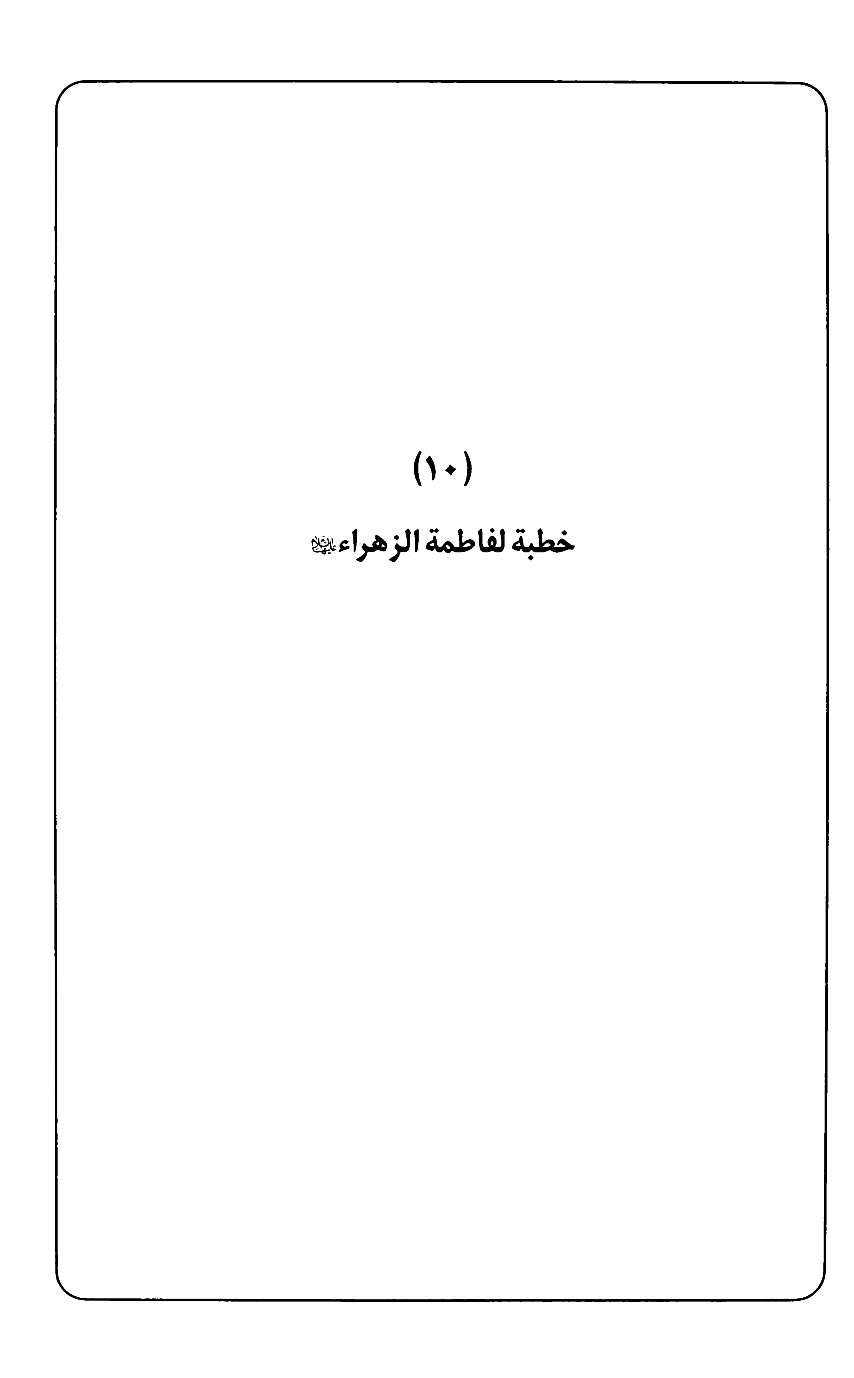
١. الرسالة العلوية، ص٧٢.

و هذا [هو]الدليل الذي كان يعتقده الشريف المرتضى (نضّر اللّٰه وجهه) في الجواب عن هذه المسألة، ورد اليَّ كتابُه بذلك، فقال: «لا خلافَ بين الإماميّة في فضل أمير المؤمنين (صلوات اللّٰه عليه) على جميع مَن تقدّم، و إجماعُها حجّة يوجب العلم؛ لأنّ الإمام المعصوم قائمٌ فيها، و قائلٌ في جميع ما أجمعت عليه بقولها».

و كان رحمه اللّٰه يختار هذه الطريقة من الأدلّة[1].

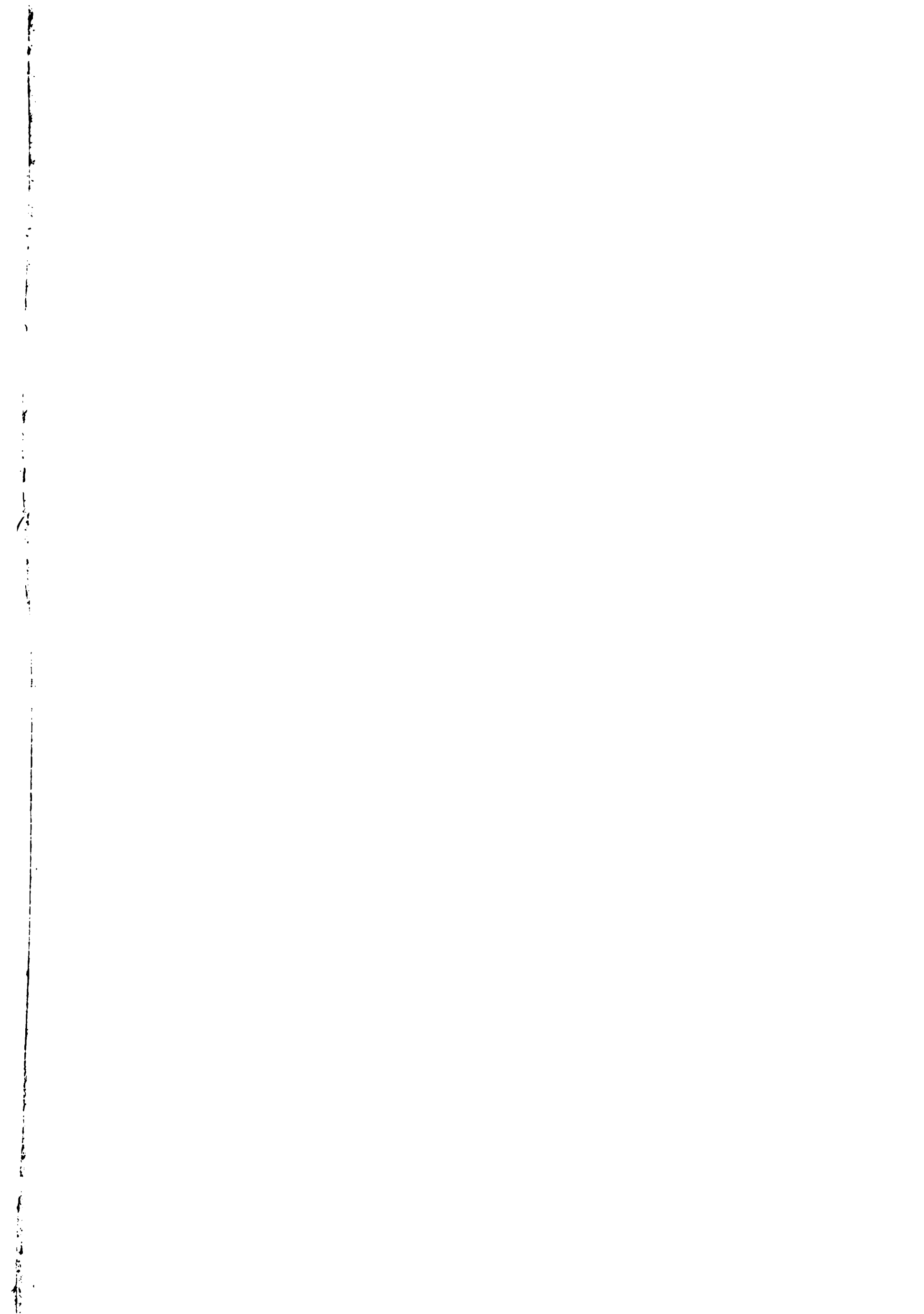
---

١. الرسالة العلوية، ص ٧١ ـ ٧٢.



(١٠)

خطبة لفاطمة الزهراء عليها السلام



مقدّمة

قال العلّامة المجلسي (ت ١١١١هـ): «وجدتُ في نسخة قديمة لكشف الغمّة، منقولة من خطّ المصنف، مكتوباً على هامشها بعد إيراد خطبتها (صلوات اللّه عليها) ما هذا لفظه: وُجد بخطّ السيّد المرتضى علم الهدى الموسويّ (قدس اللّه روحه): إنّه لمّا خرجت فاطمة عليها السلام من عند أبي بكر حين رَدّها عن فدك، استقبلها أمير المؤمنين عليه السلام، فجعلت تعنّفه، ثمّ قالت: اشتملتَ... إلى آخر كلامها عليها السلام»[١].

و لا نعلم هل هذه الخطبة جزءٌ منتزعٌ من بعضِ كتب الشريف المرتضى، أو رسائله المفقودة، أو أنّه قد كتبها بخطّه في ورقةٍ مستقلّة، أو هامش بعض الكتب، فتكون مطلباً مستقلاً.

و أمّا صحّة نسبة كتابة هذه الخطبة إلى الشريف المرتضى، فمتوقّفة على معرفة صاحب كشف الغمة ـ إن كان هو صاحب الهامش المتقدّم ـ بخطّ المرتضى.

ثمّ إنّ العلّامة المجلسي لم يذكر في كلامه المذكور آنفاً كلّ الخطبة، و إنّما اكتفى بالقول: «... قالت: اشتملتَ... إلى آخر كلامها عليها السلام»، كما تقدّم آنفاً. و سبب هذا أنّه كان قد نقل الخطبة قبل ذلك في كتابه البحار[٢]، فلم يُحبّ إعادتها.

---

١. بحار الأنوار، ج ٢٩، ص ٣١١.

٢. المصدر، ص ٢٣٤.

و لذلك قُمْنا في قسم النصّ بالرجوع إلى ذلك الموضع من البحار، و استخرجنا منه الخطبة كاملة، و أوردناها هنا.

النصّ

وُجد بخطّ السيّد المرتضى علم الهدى الموسوي (قدس اللّٰه روحه): إنّه لمّا خرجت فاطمة عليها السلام من عند أبي بكر حين رَدّها عن فدك، استقبلها أمير المؤمنين عليه السلام، فجعلت تعنّفه، ثمّ قالت:

اشتملتَ شملةَ الجَنين، و قعدتَ حجرةَ الظّنين، نقضتَ قادِمةَ الأجْدل، فخانَك ريشُ الأعزل.

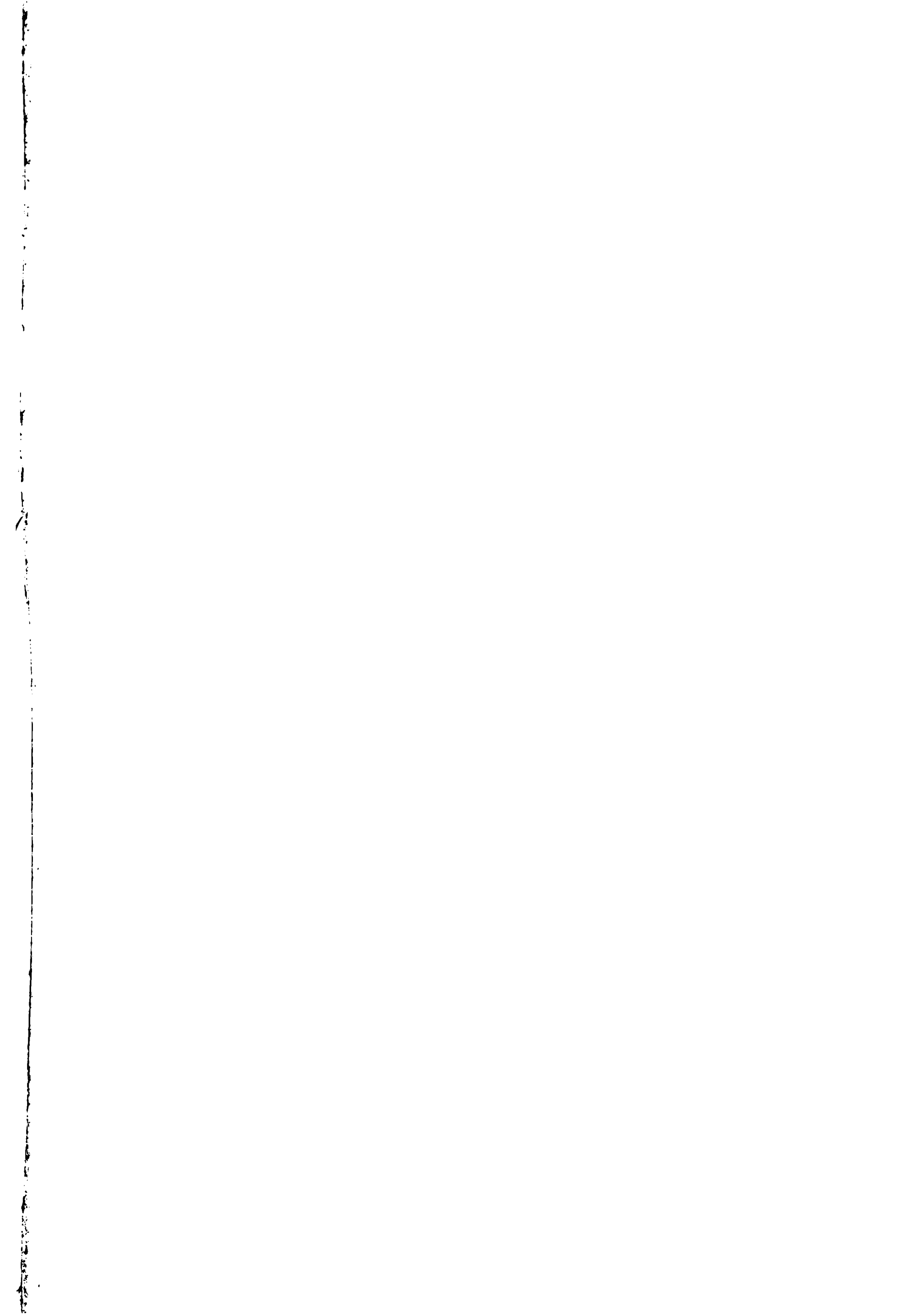
هذا ابنُ أبي قحافة يَبتزّني نحيلةَ أبي، و بُلغةَ ابنَيّ، لقد أجهرَ في خِصامي، و ألفيتُهُ ألدّ في كلامي، حتّى حبسني قيلة نصرها، و المهاجرة وصلها. و غضّتِ الجماعةُ دوني طرفَها، فلا دافعٌ و لا مانع. خرجتُ كاظمةً، و عدتُ راغمةً. أضرعتَ خدّك يومَ أضعتَ حَدّك، افترستَ الذئاب، و افترشتَ التراب، ما كففتَ قائلاً، و لا أغنيتَ باطلاً، و لا خيار لي.

ليتني متُّ قبل هنيئتي، و دون زلّتي. عذيري اللّٰه منك عادياً، و منك حامياً. ويلاي في كلّ شارق، مات العَمَد، و وهت العضد، شكواي إلى أبي، و عدواي إلى ربّي، اللّهمّ أنت أشدّ قوّةً و حولاً، و أحدّ بأساً و تنكيلاً[1].

١. راجع المصادر المذكورة قبل قليل في هامش المقدّمة.

(١١)

المسائل الدِمَشقِيّات أو الناصِريّات



مقدّمة

قام الشريف المرتضى بتأليف مجموعة كبيرة من الرسائل و أجوبة المسائل، و الملاحَظ في ذلك أنّ عدداً منها يحمل أكثر من اسم واحد، و قد يعود سبب ذلك إلى اجتهاد النسّاخ أو المُفهرسين، أو غير ذلك من الأسباب، و من تلك الرسائل التي تحمل اسمين هي المسائل الدمشقيات، فإنّها تسمّى بذلك، و باسم آخر و هو المسائل الناصريّات، حيث قال البُصرويّ: «المسائل الدمشقيّة، و هي الناصريّة»[1]، و قد يعود سبب ذلك إلى أنّ الرسائل مرسلة من مدينة دِمَشق من جهة، و أن اسم السائل ناصر الدين، أو ناصر الدولة من جهة أُخرى.

و لعلّ السائل هو الأمير الحسن بن الحسين بن حمدان المعروف بناصر الدولة، و الذي وَلي دمشق سنة ٤٣٣[2]، و هو الذي ألّف له المحقّق الكراجكي الرسالة الناصرية[3].

إذن لقد قام المرتضى بالجواب عن مسائل تحمل اسمين، و هي: الدمشقيات و الناصريّات.

و الجدير بالذكر أنّ للمرتضى كتاباً آخر، يسمى: المسائل الناصريّات أيضاً،

---

١. هذا الكتاب، ص ٣١٢.

٢. تاريخ مدينة دمشق، ج١٣، ص٧٧.

٣. خاتمة المستدرك، ج٣، ص١٢٧.

و هو كتابٌ مشهور، و إليه ينصرف الذهن عند الإطلاق، و يحتوي على ٢٠٧ مسائل، قام الشريف المرتضى فيه بالتعليق على الآراء الفقهيّة لجدّه الناصر الأُطروش، و لذلك سمي بالناصريّات، و بما أنّ الذي طلب من الشريف المرتضى التعليقَ على آراء جدّه، كان من بلاد طبرستان، لذلك سمّيت أيضاً بالطبريّة.

و على هذا فسوف يكون للمرتضى كتابان أو نوعان من المسائل: ناصريّة دمشقيّة، و ناصريّة طبريّة، و أنّ الأُولى تقع في ثلاثين مسألة، بينما الأُخرى تحتوي على ٢٠٧ مسائل، كما أنّ الأُولى تتحدّث عن مسائل عقائديّة، و ربّما غيرها من المسائل، بينما الثانية فقهيّة فقط.

و لذلك ينبغي عدم الخلط بينهما، فإنّه قد اختلط الأمر على بعض الباحثين، مثل محقّق كتاب: مصائب النواصب في الردّ على نواقض الروافض، فقد وَجَد إرجاعاً في الكتاب الأخير إلى بحثٍ حول الرجعة مذكور في المسائل الناصريّة للمرتضى، فتصوّر أنّه يجب عليه الرجوع إلى الناصرية الطبرية، و البحث عن المسألة المُشار إليها هناك، لكنّه بعد المراجعة أشار إلى أنّه لم يعثر على المطلب فيها[1].

بينما من الواضح أنّ الإرجاع المذكور في مصائب النواصب كان إلى الناصرية الدمشقية التي تحتوي على بحث حول الرجعة.

و على أيّ حال، فإنّ الناصريّة الدمشقيّة مفقودة، و لم يبقَ منها إلّا نصّ من مسألة الرجعة، و قد طبع بعضٌ منها في ضمن رسائل الشريف المرتضى تحت عنوان: «مسألة في الرجعة، من جملة الدمشقيات»، و ذلك في ضمن مجموعة من المسائل تحت عنوان: أجوبة مسائل متفرقة من الحديث و غيره.

---

١. مصائب النواصب في الرد على نواقض الروافض، ج٢، ص٥٣، الهامش ٤.

و قد أرجعَ الشريف المرتضى في هذه المسألة إلى كتابه الذخيرة[1]، و هو يعتبر قرينة داخليّة مهمّة على تصحيح نسبتها إليه.

فهذا هو المتبقّي من المسائل الدمشقية، و مسألتها في الرجعة.

و لكن هناك نصٌّ آخر أشرنا إليه آنفاً، يتحدّث عن موضوع الرجعة أيضاً، و قد نُسب إلى الشريف المرتضى، و الناقل للنصّ هو معين الدين المِرزا مخدوم مؤلّف كتاب نواقض الروافض الذي كتبه للردّ على الشيعة، و قام السيّد الشهيد نور اللّه المرعشي بالردّ عليه في كتابه: مصائب النواصب في الرد على نواقض الروافض، و قد ذكر المِرزا مخدوم أنّه نقل ذلك النصّ من المسائل الناصريّة.

و من الواضح ـ كما تقدّم ـ أنّ النصّ الذي نقله موجود في ضمن المسائل الدمشقيّة التي ذكرنا أنّها تسمّى بالناصريّة أيضاً، و الذي يدلّ على ذلك هو أنّه ليس للمرتضى مسائل ناصرية ثالثة غير الدمشقيّة و الطبريّة، و بما أنّ النصّ الذي نقله المِرزا مخدوم يتحدّث عن الرجعة، بينما الناصريّة الطبريّة كلّها مسائل فقهيّة، فيتعيّن أن يكون النصّ منتزعاً من الناصريّة الدمشقيّة، خاصّة و أنّه قد تقدّم أنّ هناك مقطعاً متبقّياً من الدمشقية يدور موضوعه حول الرجعة أيضاً، أي نفس الموضوع الذي نقل منه المِرزا مخدوم.

و بذلك اتّضح أنّ المطبوع من مسألة الرجعة من الدمشقيّة في ضمن رسائل الشريف المرتضى لا يحتوي على المسألة بأكملها، فلابدّ من إضافة النصّ الأخير الذي نقله مخدوم لإكمال المسألة. و قد قمنا هنا بهذا العمل، حيث نقلنا النصَّيْن معاً و وضعناهما في موضع واحد، في محاولة لإعادة تكوين و تجميع كتابٍ مفقود آخر من تراث المرتضى.

---

١. رسائل الشريف المرتضى، ج٣، ص١٣٦.

المسائل الدِمَشقِيّات أو الناصِريّات

النصوص

١ ـ مسألة في الرجعة:

قال الأجلّ المرتضى ﷺ: إعلم أنّ الذي يقول الإماميّة في الرجعة لا خلاف بين المسلمين، بل بين الموحّدين في جوازه، و أنّه مقدور للّه تعالى، و إنّما الخلاف بينهم في أنّه يوجد لا محالة، أو ليس كذلك.

و لا يخالف في صحّة رجعة الأموات إلّا ملحد، و خارج عن أقوال أهل التوحيد؛ لأنّ اللّه تعالى قادر على إيجاد الجواهر بعد إعدامها، و إذا كان عليها قادراً، جاز أن يوجدها متى شاء.

و الأعراض التي بها يكون أحدنا حيّاً مخصوصاً على ضربين:

أحدهما: لا خلاف في أنّ إعادته بعينه غير واجبة، كالكون، و الاعتماد، و ما يجري مجرى ذلك.

و الضرب الآخر: اختلف في وجوب إعادته بعينه، و هو الحياة، و التأليف.

و قد بيّنّا في كتاب الذخيرة أنّ الإعادة بعينها غير واجبة، إن ثبت أنّ الحياة، و التأليف من الأجناس الباقية، ففي ذلك شكّ، فالإعادة جائزة صحيحة على كلّ حال[1].

---

١. الذخيرة، ص ١٤٤.

و قد اجتمعت الإماميّة على أنّ اللّه تعالى عند ظهور القائم صاحب الزمان عليه السلام يعيد قوماً من أوليائه؛ لنصرته، و الابتهاج بدولته، و قوماً من أعدائه؛ ليفعل بهم ما يستحقّ من العذاب.

و إجماع هذه الطائفة قد بيّنّا في غير موضع من كتبنا أنّه حجّة؛ لأنّ المعصوم فيهم[1]، فيجب القطع على ثبوت الرجعة، مضافاً إلى جوازها في القدرة.

و ليست الرجعة ممّا ينافي التكليف، و يحيل الإجماع معه؛ و ذلك أنّ الدواعي مع الرجعة متردّدة، و العلم باللّه تعالى في تلك الحال لا يكون إلّا مكتسباً غير ضروريّ، كما أنّ العلم به تعالى يكون مكتسباً غير ضروري، و الدواعي ثابتة، مع تواتر المعجزات، و ترادف باهر الآيات.

و من هرب من أصحابنا من القول بثبات التكليف على أهل الرجعة، لاعتقاده أنّ التكليف في تلك الحال لا يصحّ له القول بالرجعة، إنّما هي على طريق الثواب، و إدخال المسرّة على المؤمنين ممّا يشاء من ظهور كلمة الحقّ، فهو غير مصيب.

لأنّه لا خلاف بين أصحابنا في أنّ اللّه تعالى يعيد من سبقت وفاته من المؤمنين لينصروا الإمام، و ليشاركوا إخوانهم من ناصريه، و محاربي أعدائه، و أنّهم أدركوا من نصرته معونته ما كان يقوّيهم لولاها، و من أُعيد للثواب المحض ممّا يجب عليه نصرة الإمام و القتال عنه و الدفاع. و قد أغنى اللّه تعالى عن القول بما ليس بصحيح، هرباً ممّا هو غير لازمٍ و لا مشبه.

فإن قيل: فإذا كان التكليف ثابتاً على أهل الرجعة، فتجوّزوا ثبوت تكليف الكفّار الذين اعتقدوا النزول استحقاق العقاب.

قلنا عن هذا جوابان:

أحدهما: إنّ من أُعيد من الأعداء للنكال و العقاب لا تكليف عليه، و إنّما قلنا

---

۱. رسائل الشريف المرتضى (المسائل التبانيات)، ج ۱، ص ۱۱، (المسائل الموصليات الثالثة)، ص ۲۰۵.

أنّ التكليف باقٍ على الأولياء، لأجل النصرة، و الدفاع، و المعونة.

و الجواب الآخر: إنّ التكليف و إن كان ثابتاً عليهم، فيجوز بعلم اللّه تعالى أنّهم لا يختارون التوبة، لأنّا قد بيّنّا أنّ الرجعة غير ملجأة إلى قول القبيح و فعل الواجب، و أنّ الدواعي متردّدة، و يكون وجه القطع على أنّهم لا يختارون ذلك ما علمنا وقطعنا عليه من أنّهم مخلّدون لا محالة في النار.

و بمثل ذلك يجيب من يقول: جوّزوا في بعض هؤلاء الأعداء أو كلّهم أن يكون قبل موته بساعة تاب، فأسقطت التوبة عقابه، و لا تقطعوا لأجل هذا التجويز على أنّهم لا محالة مخلدون في النار.

فإن قيل: فما عندكم فيما تستدلّ به الإماميّة على ثبوت الرجعة من قوله تعالى: ﴿وَ نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِى الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوارِثِينَ * وَ نُمَكِّنَ لَهُمْ فِى الْأَرْضِ وَ نُرِىَ فِرْعَوْنَ وَ هامانَ وَ جُنُودَهُما مِنْهُمْ ما كانُوا يَحْذَرُونَ﴾[1].

و ظاهر هذا الكلام يقتضي الاستقبال، فلا يجوز أن يحمل على أنّ المراد به موسى عليه السلام و شيعته، و إذا حملنا فرعون و هامان على أنّهما الرجلان المعروفان اللذان كانا في عهد موسى عليه السلام، فيجب أن يعادا ليريا ما منّ اللّه تعالى به على ما ذكره من المستضعفين، و هذا يوجب الرجعة إلى ما بيّنّاه لا محالة.

قلنا: ليس الاستدلال بذلك مرضيّاً، و لا دليل يقتضي ثبوت الرجعة إلّا ما بيّنّاه من إجماع الإماميّة. و إنّما قلنا إنّ ذلك ليس بصحيح؛ إذ لفظ الاستقبال في الآية لا يدلّ على أنّ ذلك ما وقع؛ لأنّ اللّه تعالى تكلّم بالقرآن عند جميع المسلمين قبل خلق آدم عليه السلام فضلاً عن موسى عليه السلام، و الألفاظ التي تقتضي المضيّ في القرآن هي التي تحتاج أن تناولها إذا كان إيجاده متقدّماً.

---

١. القصص (٢٨): ٥ ـ ٦.

و إذا سلّمنا أنّ ذلك ما وقع إلى الآن، و أنّه منتظر من أنّ اقتضاءه الرجعة في الدنيا، و لعلّ ذلك خبر عمّا يكون في الآخرة، و عند دخول الجنّة و النار، فإنّ اللّه تعالى لا محالة يمنّ على مستضعفي أوليائه المؤمنين في الدنيا، بأن يورثهم الثواب في الجنّة، و يمكّن لهم في أرضها، و يجعلهم أئمةً و أعلاماً، يوصل إليهم من حقوق التعظيمات و فنون الكرامات، و يعلم فرعون و هامان و جنودهما في النار ذلك من حالهم، ليزدادوا حسرةً، و غمّاً، و أسفاً.

و قول اللّه تعالى: ﴿مٰا كٰانُوا يَحْذَرُونَ﴾ صحيح لا ينبو عن التأويل الذي ذكرناه؛ لأنّ فرعون و هامان و شيعتهما يكرهون وصول الثواب، و المسارعة، و التعظيم، و التبجيل إلى أعدائهما من موسى عليه السلام و أنصاره و شيعته، و مشاهدتهم لذلك أو علمهم به زائد في عقابهم، و مقوّي لعذابهم، و مضاعف لإيلامهم، و هذا ممّا لا يخفى صحّته و اطّراده على متأمّلٍ[1].

٢ ـ قال المِرزا مخدوم[2]: و قد بالغ مرتضاهم في المسائل الناصرية في هذه الأكاذيب و الكفريات، فقال:

> و يَصلبون أبا بكر و عمر على شجرةٍ، فمِن قائل يقول: إنّ تلك الشجرة تكون رطبة، فتجفّ بعد صلبهما عليها، فيضل به جمع كثير من أهل الحقّ، و يقولون: ظلموا عليها فجفّت الشجرة. و مِن قائلٍ يقول: لا بل هي تكون يابسة فتخضرّ بعد الصلب، و يُهدى به جمّ غفير من محبّيهما.

---

١. رسائل الشريف المرتضى (مسألة في الرجعة من جملة الدمشقيات، في ضمن: أجوبة مسائل متفرقة من الحديث و غيره)، ج٣، ص١٣٥ ـ ١٣٩.

٢. ننقل هنا كلام المِرزا مخدوم، رغم ما فيه من سوء أدب، و تحامل على شخصيّة الشريف الأجلّ المرتضى.

ثمّ قال[١]:

فان قيل: أفلا يحذرون في إحيائهم من توبتهم، فحينئذٍ يجب على اللّٰه ترك تعذيبهم؟

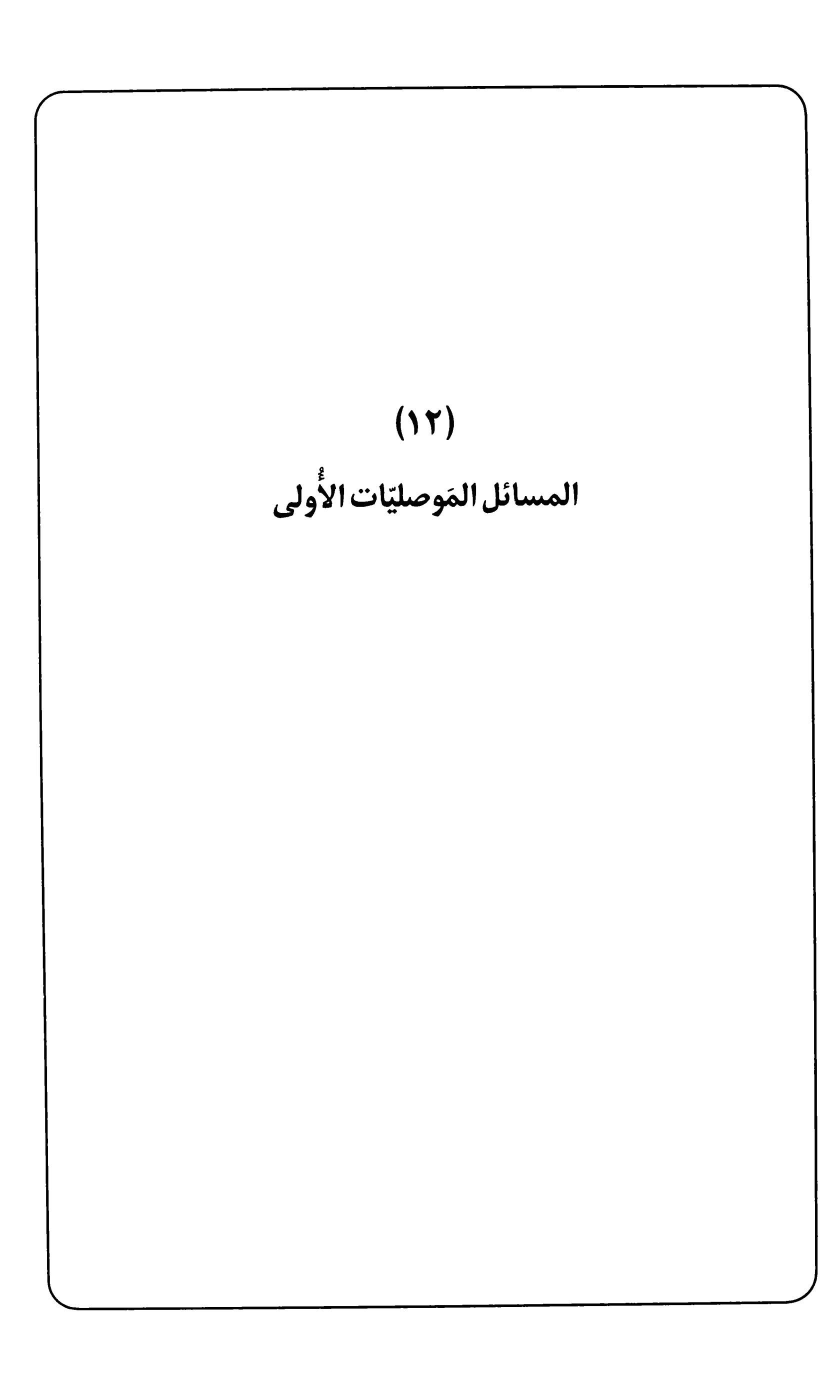
قلنا: إنّما يجب على اللّٰه تعالى قبول التوبة قبل الموت الأوّل، لا بعده.

فرضنا وجوبه دائماً، لكنّه يجوز أن لا يوفّقوا للتوبة، و تُمحى هذه عن خواطرهم[٢].

---

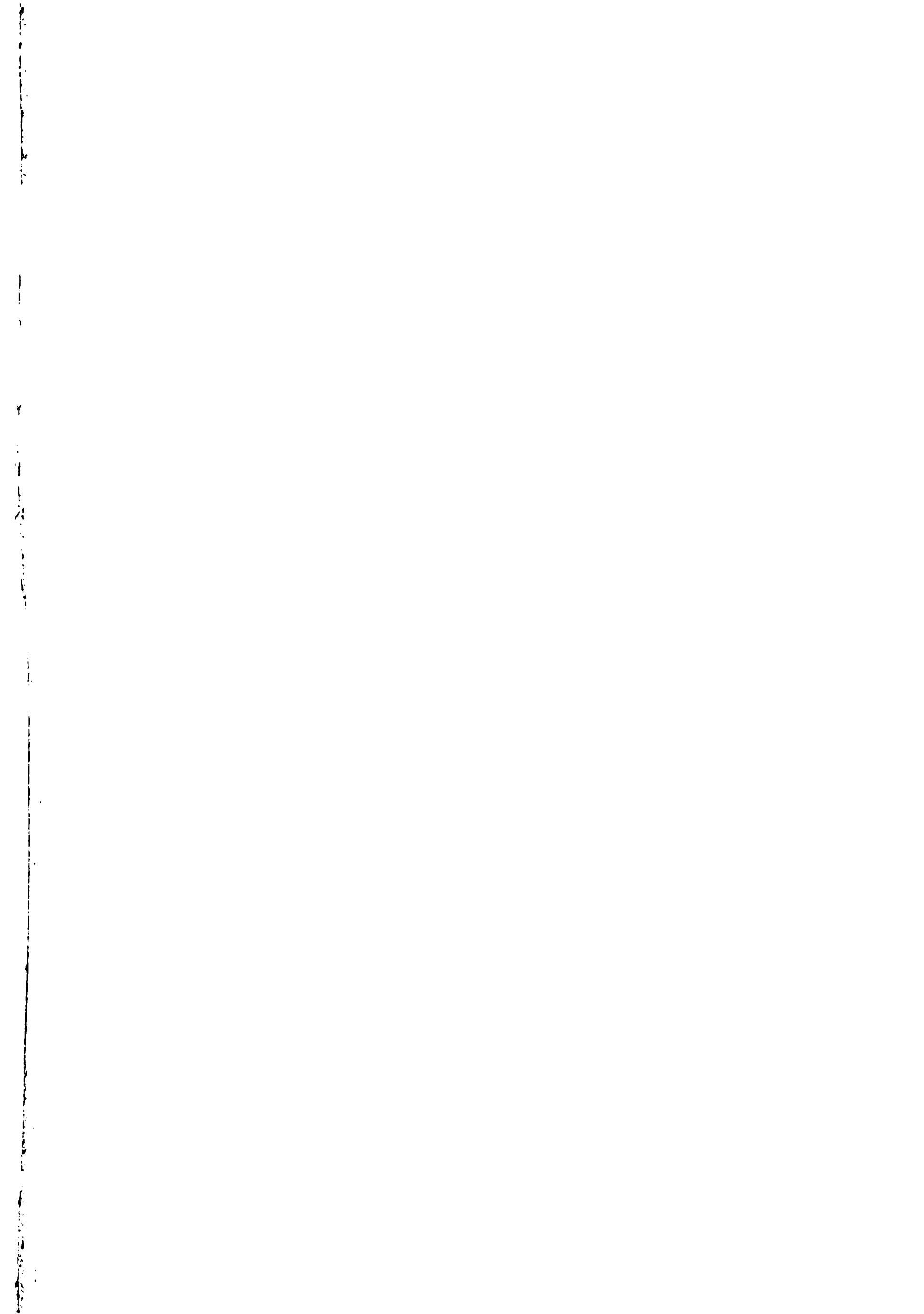
١. أي الشريف المرتضى.

٢. مصائب النواصب في الرد على نواقض الروافض، ج٢، ص٥٣. ثمّ إنّ المطلب الأخير موجود في المقطع السابق لكن بتعبيرٍ آخر، و هو دليل آخر على أنّ المسائل الناصرية التي نقل منها مخدوم هي نفس المسائل الدمشقية.



(١٢)

المسائل المَوصليّات الأُولى



مقدّمة

تعدّ هذه المسائل من المسائل المهمّة جداً من وجهة نظر الشريف المرتضى، فقد أشار إليها و أرجع إليها في أكثر من موضع من كتبه، كما سوف يأتي خلال هذه المقدّمة، و عند استعراض النصوص. و قد أشار البُصروي و النجاشي و الطوسي إليها في ضمن فهرس مؤلّفات الشريف المرتضى، و ذكروا أنّها تحتوي على ثلاث مسائل فقط، هي:

١ ـ مسألة في الوعيد.

٢ ـ مسألة في القياس.

٣ ـ مسألة في الاعتماد[١].

و قد استعرض المرتضى في المسألة الأُولى مسألة مهمّة من المسائل الفارقة بين المعتزلة و غيرهم، فقد آمن المعتزلة بالوعيد، و أنّ اللّه تعالى يخلّد مرتكبي الكبائر من المسلمين في النار، و أنّ الذنوب يحبط بعضها بعضاً (نظرية التحابط).

و في المقابل ذهب المنكرون للوعيد ـ و من بينهم الشريف المرتضى ـ إلى نفي خلود مرتكب الكبيرة في النار، و أنّه يستحق بإيمانه الخلود في الجنّة، و لذلك فإنّه يعاقب في النار عقاباً منقطعاً غير دائم، ثمّ يخرج من النار إلى الجنّة.

---

١. هذا الكتاب، ص ٣٠٩؛ فهرست (رجال) النجاشي، ص ٢٧١؛ الفهرست للشيخ الطوسيّ، ص ١٦٤.

و ذهب هؤلاء إلى نفي القول بالتحابط بين الذنوب، كما ذهب بعضهم ـ و منهم الشريف المرتضى ـ إلى نفي دلالة الألف و اللام على الاستغراق و العموم، خلافاً للقائلين بالوعيد الذين ذهبوا إلى دلالتهما على ذلك، و ذلك لأجل إثبات عموم دلالة آيات الخلود و شمولها لمرتكبي الكبائر. و قد سمّي المنكرون لنظريّة المعتزلة في الوعيد باسم: المرجئة، أو أهل الإرجاء[١].

و أمّا المسألة الثانية من الموصليات الأُولى، فقد تطرّق فيها الشريف المرتضى إلى مسألة مهمّة أيضاً، و هي مسألة خلافيّة بين الشيعة و أهل السنّة بما فيهم المعتزلة، فقد أنكر الإماميّة ـ و منهم الشريف المرتضى ـ حجّية القياس في الشرع بصورة قاطعة، و أكّدوا على أنّ دين اللّه لا يُقاس بالعقول، و دخلوا في مناقشات طويلة مع المخالفين لهم[٢].

و أمّا المسألة الثالثة فهي مسألة من مسائل دقيق الكلام، و التي تشبه المسائل الفلسفيّة، و هي مسألة الاعتماد، و التي تعني: قوّة في الجسم تدافعه إلى سمتٍ مخصوصٍ إذا فقد المانع[٣].

و هذه المسائل الثلاث كلّها مفقودة، فعلى الرغم من اهتمام المرتضى بها و إرجاعه اليها في أكثر من موضع من كتبه و رسائله، لكن يبدو أنّ النسّاخ لم يهتّموا بها، و لذلك لم نعثر على أيّ نسخة لها، و لكن بقيت بعض الإشارات و النصوص من هذه المسائل محفوظة في ضمن كلمات الشريف المرتضى و غيره من علماء الإماميّة.

---

١. سوف يشير الشريف المرتضى إلى هذه الآراء في ضمن النصوص التي جمعناها من المسألة الأُولى، فراجع قسم النصوص.

٢. الذريعة، ص٤٥٣ و ما بعدها.

٣. رسائل الشريف المرتضى (الحدود و الحقائق)، ج٢، ص٢٦٣. و إنّما أرجعنا إلى رسالة الحدود و الحقائق لأنّ فيها تعريفاً واضحاً للاعتماد، لا لأنّها من رسائل الشريف المرتضى، فإنّها باعتقادنا ليست له.

و قد عثرنا على بعض تلك النصوص و الإرجاعات إلى المسألة الأُولى في كلام الشريف المرتضى، و بعض هذه الإشارات و إن لم تحتوِ على عين عبارات المسألة إلّا أنّها تنفع في الكشف عن الكثير من محتوياتها، و لذلك جئنا بها في ضمن النصوص.

كما أنّ الشيخ سديد الدين الحُمُّصي الرازيّ حفظ لنا قسماً من المسألة الأُولى، حيث قال: «و قد استدلّ علم الهدى (قدّس اللّه روحه) في الموصليات في الوعيد على بطلان التحابط بدليلين...».[1]

ثمّ ذكر الدليلين. و هو و إن لم يصرّح بأنّ المقصود من الموصليات هي الأُولى، إلّا أنّ إشارته إلى أنّها في الوعيد يدلّ على ذلك، خاصّة و ان الموصليات الثانية و الثالثة مسائل فقهيّة، و ليس فيها بحث حول الوعيد.

و الظاهر أنّ هذين الدليلين اللذين نقلهما الحمُّصي هما نفس ما أشار إليه الشريف المرتضى نفسه في الذخيرة، حيث قال:

> و قد ذكرنا في كلامنا على الوعيد من جملة جوابات أهل الموصل دليلين آخرين في نفي الإحباط، كان يستدلّ بهما الخالديّ، لم نذكرهما هاهنا؛ لأنّ عليهما اعتراضاً[2].

و أمّا المسألة الثانية و هي مسألة القياس، فقد عثرنا على إشارة للمرتضى إليها في بعض رسائله، و الأهمّ من هذا أنّ الشيخ الطوسيّ قام في كتابه العدّة بإيراد أكثر مطالب المسألة، حيث قال بعد إيرادها:

> و قد أثبتُّ في هذه المسألة أكثر ألفاظ المسألة التي ذكرها سيّدنا المرتضى ﵁ في إبطال القياس؛ لأنها سديدة في هذا الباب، و أضفتُ إلى ذلك مواضع لم يذكرها، وحذفتُ أشياء يُستغنى عن إيرادها، و في القدر الذي أوردناه كفاية

---

١. المنقذ من التقليد، ج ٢، ص ٤٣.

٢. الذخيرة، ص ٣٠٣.

و تنبيه على كلّ ما يُتعلق به في الباب[١].

و هو ـ أي الشيخ الطوسيّ ـ و إن لم يُصرّح بأنّ ما نقله هو جزء من الموصليات الأُولى، و لكن بما أنّه ليس للمرتضى رسالة مستقلّة و مهمّة و مفصّلة حول القياس غير المسألة الأولى من الموصليات الأُولى، لذلك يمكن الاطمئنان إلى أنّ ما نقله الطوسيّ هو قسمٌ مهمٌّ من هذه المسألة، و على أيّ حال فإنّ ما نقله الطوسيّ هو جزء من تراث الشريف المرتضى المفقود.

و قد نقلنا كلّ ما ذكره الطوسيّ حول القياس على طوله؛ لأنّه لم يحدّد لنا بالدقّة عبارات الشريف المرتضى، و لذلك اضطررنا إلى إيراد جميع عبارته، لكي نحرز وجود عبارة الشريف المرتضى فيها.

و الجدير بالذكر أنّه إذا قارنّا الباب المتعلّق بالقياس من العدّة، مع باب القياس من كتاب الذريعة للمرتضى، لوجدنا تطابقاً كبيراً بين عبارات الكتابين[٢]، ولكنّ هذا لا يعني ان الشيخ الطوسيّ نقل مطالب باب القياس من كتاب الذريعة؛ فإنّه قد ألّف العدّة قبل تأليف الذريعة كما تدلّ عليه مقدّمة العدّة، كما أنّه لو كان كذلك لصرّح بأنّه ينقل من الذريعة، بينما قال ـ كما تقدّم ـ أنّه ينقل من مسألة القياس.

ثمّ إنّ التطابق المُشار إليه بين عبارتي العدّة و الذريعة في باب القياس، يدلّ بحسب الظاهر على أنّ الشريف المرتضى قام بنقل مطالب مسألة القياس من الموصليات الأُولى في كتابه الذريعة، و أنّه لم يقم بكتابة بحث القياس من جديد، و إنّما اكتفى بما كان قد كتبه في تلك المسألة.

و قد أشار الشريف المرتضى في بعض كتبه إلى مسألة القياس، حيث قال في الشافي عند مناقشته للقاضي عبد الجبّار:

---

١. العدّة في أُصول الفقه، ج ٢، ص ٧١٩.

٢. المصدر، ص ٦٤٩، الهامش ١؛ ص ٧١٨، الهامش ٥.

فأمّا القول بالرأي[١] الذي صحّحه و صوّبه، فقد بيّنّا في صدر الكتاب طرفاً من الدلالة على فساده، و استقصينا الكلام في هذا الباب في باب المسائل الواردة من أهل الموصل[٢].

كما قال بعد ذلك بقليل:

فأمّا مسألة الحرام، و الحدّ، و المشتركة[٣]، فلسنا نعلم ما شبهته في أنّه عليه السلام قال فيها بالاجتهاد، فإنْ كان معوَّله على فقد النصوص التي لهذه الأحكام دخول فيها، و إنّه لا وجه لقوله إلّا من جهة الاجتهاد، فكلّ هذا تخيّل لما لا أصل له، و ليس إذا لم يَعرف صاحب الكتاب طريقاً في النصوص لهذه الأحكام، لم يَعرف ذلك غيرُه، و قد بيّنّا في جواب أهل الموصل في هذا الموضع باستقصاءٍ شديد، و كشفنا عن بطلان ادّعائهم إجماع الصحابة على القول بالاجتهاد من وجوه شتّى[٤].

و قال في مقدّمة كتاب الذريعة: «و الكلام في القياس و الاجتهاد بسطناه و شرحناه في جواب مسائل أهل الموصل الأُولى»[٥].

و أمّا المسألة الثالثة من الموصليات الأُولى، و هي مسألة الاعتماد، فمع الأسف لم يَبْقَ منها أيّ نصّ، أو حتّى إشارة، فهي مفقودة بصورة كاملة.

و الجدير بالذكر أنّ المسائل الموصليات الأُولى تعتبر مسألة قديمة، و ربما من أوائل ما كتبه الشريف المرتضى، حيث قام المرتضى بالإجابة عنها في ريعان شبابه، فقد أشار في الموصليات الثالثة عند كلامه حول القياس إلى التاريخ التقريبي لها، فقال:

---

١. أي بالقياس.

٢. الشافي، ج ٤، ص ١٥٩.

٣. أي الأمَة المشتركة.

٤. الشافي، ج ٤، ص ١٦٠.

٥. الذريعة، ص ٣١.

و قد استقصينا الكلام في القياس، و فرّعناه، و بسطناه، و انتهينا فيه إلى أبعد الغايات في جواب مسائل وردت من أهل الموصل متقدّمة، أظنّها في سنة نيّف و ثمانين و ثلاثمئة، فمَن وقف عليها استفاد منها جميع ما يحتاج إليه في هذا الباب[1].

فيكون قد أجاب عن هذه المسائل و هو في الثلاثينات من عمره، فإنّ ولادته كانت في سنة (٣٥٥هـ).

إنّ اهتمام الشريف المرتضى بهذه المسائل و إرجاعه إليها في مختلف كتبه، و خاصّة كتبه المتأخّرة كالذريعة التي انتهى من تأليفها سنة ٤٣٠[2]، أي بعد حوالي خمسين عاماً من تأليف الموصليات الأُولى، يدلّ على مدى أصالة فكر الشريف المرتضى و ثباته، فهو لم يكن ينتقل من رأي إلى رأي بمرور الزمان، و خاصّة بالنسبة إلى المسائل المهمّة و الرئيسيّة، و هذا لا يتّفق إلّا لأصحاب العبقريّات النادرة.

---

١. رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢٠٤.

٢. الذريعة، ص ٥٦١.

المسائل المَوصليّات الأُولى

النصوص:

المسألة الأُولى

في الوعيد

أدلّة بطلان التحابط:

١ ـ قال الشيخ سديد الدين الحُمُّصي: و قد استدلّ علمُ الهدى (قدّس اللّٰه روحه) في المَوصليات في الوعيد على بطلان القول بالتحابط بدليلَيْن آخرين:

أحدهما: أنّ الثواب المستحقّ على الطاعة لا يخلو من وجهين: إمّا أن يكون جهة استحقاقه وقوع الطاعة فقط من غير شرط، أو يكون استحقاق الثواب بها مشروطاً بأن لا يأتي فاعلها في المستقبل بندم عليها أو كبيرة.

فإنْ كان الوجه الأوّل، وجب أن يكون استحقاق الثواب ثابتاً، و إن واقَعَ فاعلها الكبائر؛ لأنّ ما أوقعه لم يُخرج الطاعة من وقوعها الذي هو سبب الاستحقاق.

و إنْ كان الوجه الثاني، وجب أن يكون المطيع الذي علم تعالى من حاله أنّه يأتي في المستقبل بكبيرة لم يستحقّ ثواباً، لأنّ الشرط في استحقاقه الثواب لم يحصل. و إذا كان كذلك لم يكن لقولهم: «إنّ عقاب الكبيرة أحبط ثوابَ الطاعة» معنى، لأنّ الثواب إذا لم يكن مستحَقّاً كيف يقال: «إنّه انحبط»؟!

فإنْ قالوا: الطاعة يستحقّ بوقوعها على الوجه المأمور به الثواب، غير أنّ

الاستحقاق لا يثبت إلّا بشرط أن لا يندم عليها، و لا يأتي بكبيرة.

قلنا: هذا فصلٌ و فرقٌ منكم بين الاستحقاق و بين ثبوته، حتّى جعلتم أحد الأمرين مشروطاً و الآخر غير مشروط، و هذا فصل و فرق غير معقولٍ؛ لأنّ العقلاء لا يفصلون و لا يميّزون بينهما، إذ ثبوت الاستحقاق هو الاستحقاق لا ينفصل عنه، وكلّ ما لا يثبت من الاستحقاق فليس استحقاقاً، و ما يمنع من أحد الأمرَيْن يمنع من الآخر.

ألا ترى أنّ المعاصي و المباحات لمّا لم يثبت فيهما و بهما استحقاق الثواب، لم يستحقّ بهما الثواب جملة، إلّا أن يريدوا بالثبوت الاستمرار.

فيقال لهم:

أوّلا: لا يفهم من لفظ الثبوت الاستمرار، فربّ ثابتٍ غير مستمرّ، كجميع ما لا يبقى. و مع ذلك فهو باطل أيضاً؛ لأنّ ما قدّمناه متّجه عليه من أنّ العقاب لم يصادف ثواباً ثابتاً مستحقّاً حتّى يحبطه، فلا يكون لذكر الإحباط معنى.

و بيانه: أنّه إذا كان الشرط في استمرار استحقاق الثواب مجانبة الكبائر و الندم على الطاعة، وجب في من واقع الكبيرة ممّن تقدّمت منه الطاعة أن لا يحصل فيه شرط استمرار الاستحقاق، و إذا لم يحصل ذلك وجب انقطاع الاستمرار، و انقطاعه يوجب انتفاء الاستحقاق؛ لأنّ ما انقطع استمراره لابدّ من أن يكون منتفيا، و إذا كان استحقاق الثواب منتفياً، فأيّ شيءٍ أحبطه العقاب؟

و الدليل الثاني: أنّ حكم الشيء مع غيره، كحكم تركه مع ترك ذلك الشيء.

و بيانه: إنّ قتل أحدنا ولد غيره لمّا كان إساءة إليه أعظم من الإحسان الذي هو إطعامه الطعام اللذيذ، و إعطاءه اليسير من المال، كان تخليص ولده من القتل و امتناعه من قتل ولده مع قدرته عليه و عزمه عليه إحساناً إليه أعظم من الإساءة التي هي امتناعه من إطعام الطعام و إعطائه اليسير من المال اللذين

استحقّهما عليه. و إنّما فرضنا الاستحقاق في الإطعام و إعطاء المال ليصحّ كون الامتناع منهما إساءة.

إذا تقرّر هذا، فلو كان الزنا في باب المعصية أعظم من التوحيد في باب الطاعة حتّى يحبط عقابه ثواب معارف التوحيد، لكان الكفّ و الامتناع منه في باب الطاعة أعظم من الإخلال بمعارف التوحيد في باب المعصية، و كان يجب في من لا يزني و يخلّ بمعارف التوحيد أن يكفّر ثوابُ اجتنابه من الزنا عقابَ إخلاله بمعارف التوحيد، و هذا باطل معلوم خلافه بالاتفاق[1].

حقيقة الإرجاء:

٢ ـ سأل سائل: ما يقول السيّد في الإرجاء؟

الجواب: هو الدين الصحيح عند الإماميّة، و لا تحابط عندنا في ثواب و لا عقاب، و يجوز أن يُبلى بالبلاء في الدنيا، و التمحيص من الذنوب، فإن فضل من ذلك شيءٌ يعاقب في القبر، ثمّ أهوال يوم القيامة، فإن فضل يعاقب عقاباً منقطعاً، ثمّ يرد إلى الجنّة و الثواب الدائم؛ لأنّ المؤمن يستحقّ بإيمانه و حده الثواب الدائم، فإن كان عليه ذنوب موبقات يمحّص و يشفَّع، و الشافعون النبيّ ﷺ و الأئمّة عليهم السلام، و لا يُمنع بما يستحقّه بإيمانه من الثواب الدائم.

و هذه المسألة مستقصاة في جواب أهل الموصل[2].

تفصيل القول في الإرجاء:

٣ ـ سأل (أحسن اللّه توفيقه) في الوعيد، و هل يكون العبد المسلم خالداً مخلّداً في النار بكبيرةٍ واحدة، أو تلحقه الشفاعة إذا مات من غير توبة؟

الجواب: و باللّه التوفيق، إنّ العبد المسلم المؤمن لا يجوز أن يكون مخلّداً

---

١. المنقذ من التقليد، ج ٢، ص ٤٣ ـ ٤٥.

٢. رسائل الشريف المرتضى (المسائل الرازية)، ج ١، ص ١٣١.

في النار بعقاب معاصيه؛ لأنّ الإيمان يستحقّ به الثواب الدائم و النعيم المتّصل، و الكبيرة التي واقعها المؤمن إنّما يستحقّ بها العقاب المنقطع، و لا تأثير لعقابها المستحقّ في ثواب الإيمان المستحقّ. و إذا لم يقع تحابط بين المستحقّين [لهما، فهما] على حالهما، لم يؤثر أحدهما في صاحبه، فلو خلد المؤمن بعقاب معصيته في النار، لوجب أن يكون ممنوعاً حقه من الثواب، و مبخوساً نصيبه من النعيم.

و أمّا الشفاعة فهي مرجوّة له في إسقاط عقابه، و غير مقطوع عليها فيه، فإن وقعت فيه الشفاعة أسقطت عقابه، فلم يدخل النار و خلص له الثواب، و إن لم تقع الشفاعة فيه عوقب في النار بقدر استحقاقه، و أُخرج إلى الجنّة فأثيب فيها ثواباً دائماً، كما استحقّه بإيمانه.

فإن قيل: كلّ ما ذكرتموه يجري مجرى الدعوى فيه، و فيه الخلاف.

قلنا: الأمر كذلك، و إنّما كان غرضنا أن نبيّن كيفيّة المذهب في هذه المسألة، و كيف يُبنى القول فيها على المذاهب الصحيحة، و الأدلّة و البراهين على صحّة هذه المذاهب و فساد ما عداها موجودة مستقصاة في كلامنا على أهل الوعيد، و نصرة القول بالإرجاء في جواب مسائل أهل الموصل، غير أنّا لا نخلي هذا الموضع من إشارةٍ خفيّةٍ لطيفةٍ إلى الحجّة و وجه الدلالة، فنقول:

أمّا الدلالة على أنّ الإيمان يستحقّ به الثواب الدائم، فهو الإجماع و السمع؛ لأنّ العقل عندنا لا يدلّ على دوام ثواب و لا عقاب، و إنْ دلّ على استحقاقهما في الجملة.

و قد أجمع المسلمون على اختلاف مذاهبهم على أنّ الإيمان يستحقّ به الثواب الدائم، و إنْ لم يحبط ثوابه بما يفعله من المعاصي المستحقّ عليها العقاب العظيم، يرد القيامة مستحقّاً من ثواب الإيمان ما كان يستحقّه عقيب فعله.

و إذا ثبت هذه الجملة، نظرنا في المعصية التي يأتي بها هذا المؤمن و يفعلها، و هو محرِّم غير مستحِلّ بالاقدام عليها، فقلنا: لابدّ أن يكون مستحقّاً عليها العقاب بدليل العقل و الإجماع أيضاً، و مثبت أنّه لا يجوز أن يؤثر الثواب المستحقّ في العقاب المستحقّ فيبطله، و لا العقاب المستحقّ على الثواب المستحقّ فيبطله، لفساد التحابط عندنا بين الأعمال و عند المستحقّ عليها، و بما قد بيّنّاه في مواضع كثيرة، خاصّة في الكتاب الذي أشرنا إليه[1].

بطلان التحابط:

و من قويّ ما يدلّ على نفي التحابط بين الثواب و العقاب: إنّ الشيء إنّما ينفي غيره و يبطله و يحبطه، إذا ضادّه أو نافاه، أمّا فيما يحتاج ذلك الشيء في وجوده إليه، لا تضادّ و لا تنافي بين الثواب و العقاب المستحقّين؛ لأنّ الثواب قد يكون من جنس العقاب، و لو خالفه لما انتهى إلى التنافي و التضادّ.

و لو كان هناك تضادٌّ أو تنافي، لكان على الوجود كما في سائر المتضادّات، و المستحقّ من الثواب و العقاب لا يكون إلّا معدوماً، و التنافي لا يصحّ بين المعدومات، فكيف يعقل قولهم: «إنّ المستحقّ من العقاب المعدوم أبطل المستحق من الثواب المعدوم»؟!

و إذا بطل الإحباط، فلابدّ من أن يكون مَن ضمّ إلى الإيمان المعاصي الموسومة بالكبائر من أن يردَ القيامة و هو مستحقّ لثواب إيمانه و عقاب معصيته، فإن لم يغفر عقابه إمّا ابتداءاً أو بشفاعة، عوقب بقدر استحقاقه، ثمّ نقل إلى الجنّة فيخلّد فيها بقدر استحقاقه.

و ليس لقائلٍ أن يقول: ألا جوّزتم أن يستحقّ بكبار الذنوب العقاب الدائم؟

فإن قلتم: كيف يستحقّ العقاب الدائم من يستحقّ الثواب الدائم، و في أحد المستحقّين قطع عن المستحقّ الآخر؟

---

١. يعني به الموصليات الأُولى التي أشار اليها قبل قليل.

قيل لكم: ألا جوّزتم أن يثاب أحياناً في الجنّة، و يعاقب أحياناً في النار، و يوفّر عليه في أوقات عقابه ما فاته منه في أوقات ثوابه إن شاء معاقبته، فإنّ هذا ليس بواجب كالأوّل، ثمّ لا يزال على هذا أبداً سرمداً معاقباً مثاباً.

فكيف زعمتم أنّ الدائمَين من الثواب و العقاب لا يجتمع استحقاقهما؟

و الجواب عن ذلك: إنّ العقل غير مانع من أن يجري الأمر على ما ذكر في السؤال، غير أنّ السمع و الاجماع منعا منه، و لا خلاف بين الأُمّة على اختلاف مذهبها أنّ من أدخل الجنّة و أثبت فيها لا يخرج إلى النار، و إذا كان الإجماع يمنع من هذا التقدير الذي تضمّنه السؤال، فلم يَبْقَ بعده إلّا ما ذكرناه من القطع على أنّ عقاب المعاصي التي ليست بكفر منقطع.

و إنّما قلنا إنّ الشفاعة مرجوّة في إسقاط عقاب المعاصي الواقعة من المؤمنين، لأنّ الإجماع حاصلٌ على أنّ للنبي ﷺ شفاعة في أُمّته مقبولة مسموعة.

حقيقة الشفاعة:

و حقيقة الشفاعة و فائدتها طلب إسقاط العقاب عن مستحقّه، و إنّما يستعمل في طلب إيصال المنافع مجازاً و توسّعاً، و لا خلاف في أنّ طلب إسقاط الضرر و العقاب يكون شفاعة على الحقيقة.

و الذي يبيّن ذلك: أنّه لو كان شفاعة على التحقيق، لكنّا شافعين في النبيّ ﷺ؛ لأنّا متعبدون بأن نطلب له عليه السلام من اللّٰه عزّ و جل الزيادة من كراماته و التعلية لمنازله، و التوفير من كلّ خير بحظوظه، و لا إشكال في أنّا غير شافعين فيه عليه السلام لا لفظاً و لا معنى.

و ليس لهم أن يقولوا: إنّما نمنع القول بأنّا شافعون له، لنقصان رتبتنا عن رتبته، و الشافع يجب أن يكون أعلى رتبة من المشفوع فيه.

و ذلك لأنّ اعتبار الرتبة منهم غلطٌ فاحش، لأنّ الرتبة إنّما تعتبر بين

المخاطب و المخاطب، و لا يعتبرها أحد بين المخاطب و المخاطب فيه، ألا ترى أنّ الآمر لابدّ أن يكون أعلى رتبة من المأمور، و الناهي لابدّ أن يكون أعلى منزلة من المنهي، و لا [اعتبار] بمن يتعلّق الأمر به من المأمور فيه في كونه منخفض المرتبة أو عالي المكان، بل الاعتبار في الرتبة بين المتخاطبين، و الشفاعة يعتبر فيها المرتبة، لكن بين الشافع و المشفوع إليه، [و] لا يسمّى شافعاً إلّا إذا كان أحد أدون رتبة من المشفوع، و حكم المشفوع فيه في أنّه لا اعتبار رتبة حكم المأمور فيه في كلّه.

و ممّا يدلّ على [أنّ] شفاعة النبيّ ﷺ إنّما هي في إسقاط العقاب دون إيصال المنافع، الخبر المتضافر المجمع على قبوله ـ و إن كان الخلاف في تأويله ـ من قوله ﷺ: «أعددتُ شفاعتي لأهل الكبائر من أُمّتي».

فهل تخصيص أهل الكبائر بالشفاعة إلّا لأجل استحقاقهم للعقاب؟ و لو كانت الشفاعة في المنافع لم يكن لهذا القول معنى؛ لأنّ أهل الكبائر كغيرهم في الانتفاع بدون النفع.

[و] هذا واضحٌ لمن تأمّله[1].

أقسامُ مرتكبي الكبائر، و أحكامُهم:

٤ ـ و سُئل (أحسن اللّٰه توفيقه) عن شارب الخمر و الزاني و من جرى مجراهما من أهل المعاصي الكبائر، هل يكونوا كفّاراً باللّٰه تعالى و رسوله ﷺ إذا لم يستحلّوا ما فعلوه؟

الجواب: و باللّٰه التوفيق، إنّ مرتكبي هذه المعاصي المذكورة على ضربَيْن: مستحِلّ، و محرّم:

فالمستحلّ لا يكون إلّا كافراً، و إنّما قلنا إنّه كافر لإجماع الأُمّة على تكفيره؛

---

١. رسائل الشريف المرتضى (المسائل الطبرية)، ج١، ص١٤٧ ـ ١٥١.

لأنّه لا يستحلّ الخمر و الزنا مع العلم الضروري بأنّ النبيّ ﷺ حرّمهما، و كان من دينه ﷺ حظرهما، إلّا من هو شاكّ في نبوّته و غير مصدق به، و الشكّ في النبوّة كفرٌ، فما لابدّ من مصاحبة الشكّ في النبوّة له كفرٌ أيضاً.

فأمّا المحرّم لهذه المعاصي مع الإقدام عليها، فليس بكافرٍ، و لو كان كافراً لوجب أن يكون مرتدّاً؛ لأنّ كفره بعد إيمانٍ تقدّم منه، و لو كان مرتداً لكان ماله مباحاً، و عقد نكاحه منفسخاً، و لم تجز موارثته، و لا مناكحته، و لا دفنه في مقابر المسلمين؛ لأنّ الكفر يمنع من هذه الأحكام بأسرها.

و هذه المذاهب إنّما قال بها الخوارج، و خالفوا فيها جميع المسلمين، و الاجماع متقدّم لقولهم، فلا شبهة في أنّ أحداً قبل حدوث الخوارج ما قال في الفاسق المسلم أنّه كافر، و لا له أحكام الكفار.

و الكلام في هذا الباب قد بيّنّاه و أشبعناه في جواب أهل الموصل[1].

نفي دلالة العقل على دوام الثواب و العقاب:

٥ ـ الصحيح أنّه لا دلالة في العقل على دوام الثواب و كذلك العقاب، و أنّ المرجع في دوام الثواب و في ما يقع على دوامه من العقاب إلى الإجماع و السمع؛ لأنّه لا دلالة في العقل على دوام ذلك، و إن جوّزنا أن يستحق دائماً، و فرضُ الشكّ في الشيء أن [لا] يعترض الدليل القاطع عليه.

و قد استدلّ مَن ذهب إلى دوام الثواب و العقاب بأنْ حملهما على المدح و الذمّ، فقال: الوجه في استحقاق المدح و الثواب واحد، و كذلك الوجه في استحقاق الذمّ و العقاب واحد، فإذا وجب دوام المدح و الذمّ، وجب دوام الثواب و العقاب.

و ربّما أكّدوا [ذلك] بأنّ ما أزال أحدهما بعد الثبوت يزيل الآخر؛ لأنّ الندم على الطاعة و العقاب الزائد على الثواب لمّا أزالا الثواب أزالا المدح، و كذلك

---

١. رسائل الشريف المرتضى (المسائل الطبرية)، ج ١، ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

الندم على المعصية و الثواب الزائد على العقاب لمّا أزلا العقاب أزالا الذمّ، فيجب في الجميع الدوام.

فيُقال لمن تعلّق بذلك: غير مسلّم لكم أنّ وجه استحقاق المدح و الذمّ هو وجه استحقاق الثواب و العقاب، و كيف يصحّ ذلك، و القديم تعالى يستحقّ المدح على فعل الواجب، و لا يستحقّ الثواب، و لو فعل القبيح ـ تعالى عن ذلك ـ لاستحقّ الذمّ دون العقاب.

و عند أبي هاشم أنّه سبحانه لو كلّف و لم يلطف، لم يستحقّ المكلّف متى عصى العقابَ، و إن استحقّ الذمّ، و لو عرف المكلّف أنّه يغفر عقابه، لكان مغرياً له بالمعاصي، فإن عصى استحقّ الذمّ، و لم يستحقّ منه العقاب، و لولم يكن على أحدنا مشقّة و كلفة في فعل الواجب، لكان إذا فعله يستحقّ المدح دون الثواب.

و هذا كلّه يدلّ على أنّ الوجه في استحقاق الجميع مختلف، و كيف يجوز أن يدعوا أنّ وجه استحقاق المدح و الثواب واحد، و وجه استحقاق الذمّ [و العقاب] واحد، و أنتم تصرحون في كتبكم بأنّ الثواب إنّما يستحقّ على مشقّة الفعل، و العقاب إنّما يستحقّ على القبيح؛ لإيثار المكلّف له على ما فيه من مصلحةٍ و منفعةٍ من فعل الواجب.

فإن قلتم: المشقّة شرطٌ، و إيثار القبيح على ما فيه من مصلحةٍ أيضاً شرطٌ، و ليس بوجه استحقاق، و وجه استحقاق الثواب و المدح واحد، و هو فعل الواجب، و كذلك وجه استحقاق الذم و العقاب واحد، و هو قبح الفعل.

قلنا: لنا في أنّ ذلك شرط و ليس بوجهٍ، كلامٌ قد بيّنّاه في جواب أهل الموصل الأوّل، فإنّ الكلام في هذه المسألة، و في كلّ ما يتعلّق بالوعيد هناك مستقصىً مستوفىً[1].

---

١. الذخيرة، ص ٢٨٠ ـ ٢٨٢.

٦ ـ و ممّا استدلّوا على دوام الثواب[١]: أنّ انقطاعه يؤدّي إلى تكرير الثواب و شوبه بالمضارّ؛ لأنّ المُثاب إذا جوّز انقطاع ثوابه، لحقه من ذلك غمّ و حسرةٌ، و خرج عن صفة المُثاب.

و الجواب عن ذلك: إنّ اللّٰه تعالى يصرف المُثابين عن الفكر في انقطاع ثوابهم و يلهيهم بما هم فيه من اللذّات العظيمة عن تذكّره و التفكّر فيه، فقد يرى كثير من أهل الدنيا بشغلهم و فورَ اللذّات و كثرة وصولهم إلى الشهوات عن الفكر في انقطاع ما هم فيه، حتّى لا يخطر ببالهم مع كمال عقولهم.

و قد استقصينا الكلام في هذا الاستدلال في جواب مسائل أهل الموصل التي أشرنا إليها، و عارضناهم بأنّ أهل الجنّة إذا لم يتنغصوا و يغتموا بعلم كثير منهم بعقاب أولادهم و أقاربهم الذين يجرون مجرى نفوسهم في التألّم و يتألّمون به و حصولهم في النيران، و كذلك إذا لم ينغص نعيمهم عِلمُ بعضهم بزيادة مرتبة بعضهم في الثواب على بعض، جاز أن لا يتألّموا بتجويز انقطاع نعيمهم.

فإن اعتمدوا على أنّه تعالى يصرف عن أحد الأمرَيْن، قلنا مثله في الآخر.

فإن قيل: إنّ ما ذكرتموه لا يؤلمهم بأنّه مستحقّ.

قلنا بمثله في الانقطاع، حذو النعل بالنعل.

و في الناس من يذهب إلى أنّ خلوص الثواب من الشوائب ممّا يوجبه العقل، و يدّعون أنّه لو لم يخلص من الشوائب، لما كان مقابلاً لمشاق التكليف، و لما كان الترغيب بمثله تامّاً، و الصحيح خلاف ذلك.

و ليس في العقل دلالة على أنّه لابدّ من خلوص الثواب؛ لأنّ الثواب مقابل لمشاق التكليف، و ان كان يتخلّله غيره؛ لعظمه في نفسه، و وفوره لمقارنة التعظيم و الإجلال له الذي بان به، و إنّما علمنا خلوص المثابين في الجنّة من

---

١. هذا البحث استمرارٌ للبحث السابق.

الشوائب بالسمع و الإجماع[1].

نفي دلالة الألف و اللام على الاستغراق:

٧ ـ أمّا قوله تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللّهُ عَنِ الْمُؤْمِنينَ إذْ يُبايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾[2]، فأوّل ما فيه أنّا لا نذهب إلى أنّ الألف و اللام للاستغراق لكلّ من يصلحان له، بل الظاهر عندنا مشتركٌ متردّدٌ بين العموم و الخصوص، و إنّما يحمل على أحدهما بدلالة غير الظاهر.

و قد دللنا على ذلك في مواضع كثيرة، و خاصّة في كلامنا المنفرد للوعيد من جملة جواب مسائل أهل الموصل[3].

---

١. الذخيرة، ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

٢. الفتح (٤٨): ١٨.

٣. الشافي، ج ٤، ص ١٧.

المسألة الثانية

في القياس

دليل بطلان العمل بالقياس و أخبار الآحاد:

٨ ـ قال الشريف المرتضى: و إنّما منعنا من العمل بالقياس في الشريعة و أخبار الآحاد، مع تجويز العبادة بهما من طريق العقول، لأنّ اللّه تعالى ما تعبّد بهما و لا نصب دليلاً عليهما، فمن هذا الوجه أطرحنا العمل بهما، و نفينا كونهما طريقين إلى التحريم و التحليل.

و إنّما أردنا بهذه الإشارة أن أصحابنا كلّهم ـ سلفهم و خلفهم، و متقدّمهم و متأخّرهم ـ يمنعون من العمل بأخبار الآحاد، و من القياس في الشريعة، و يعيبون أشدّ عيبٍ الذاهبَ إليهما، و المتعلّق في الشريعة بهما، حتّى صار هذا المذهب لظهوره وانتشاره معلوماً ضرورة منهم، و غير مشكوك فيه من المذاهب.

و قد استقصينا الكلام في القياس، و فرّعناه و بسطناه و انتهينا فيه إلى أبعد الغايات في جواب مسائل وردت من أهل الموصل متقدّمة، أظنّها في سنة نيّف و ثمانين و ثلاثمئة، فمن وقف عليها استفاد منها جميع ما يحتاج إليه في هذا الباب[1].

---

١. رسائل الشريف المرتضى (المسائل الموصليات الثالثة)، ج ١، ص٢٠٣ ـ ٢٠٤.

تفصيل البحث حول القياس:

٩ ـ و قال الشيخ الطوسيّ:

فصل: في ذكر حقيقة القياس، و اختلاف الناس في ورود العبادة به

حدّ القياس: هو إثبات مثل حكم المقيس عليه في المقيس. و لا فرق في ذلك بين أن يكون القياس عقليّاً أو شرعيّاً، و إنّما يختلفان من وجوه أُخَر سنذكرها، لا تؤثّر في أنّ الحقيقة ما قلناه.

و الذي يدلّ على صحّة ما قلناه من الحدّ: أنّ الإنسان متى أثبت للفرع مثل حكم الأصل كان قايساً، و متى لم يثبت له مثل حكمه، و إن علم جميع صفاته لا يكونُ قايساً، فعلم بذلك أنّ الحقيقة ما قلناه.

و «**الإثبات**»: الذي ذكرناه لأمرٍ يرجع إلى عرف الشرع، عبارة عن العلم و ما جرى مجراه من الاعتقاد، ثمّ الخبر تابعٌ لذلك، و هو في أصل اللغة عبارة عن «الإيجاب»، كما يقال: «أثبتّ السهم في القرطاس» أي أوجبته، ثمّ يعبّر عن الاعتقاد، و الظنّ، و الخبر، لكن بعرف الشرع يجب أن يُقصر على ما قلناه.

و في الناس من قال: حدّ القياس هو: «إثبات مثل حكم الأصل في الفرع بعلَّة جامعة بينهما».

و هذا أيضاً نظير لما قلناه غير أنّ ما قلناه من العبارة أخصر؛ لأنّ قولنا: «المقيس و المقيس عليه»، يغني عن ذكر علَّة جامعة بينهما، لأنّ لفظة المقيس تتضمّن أنّه جمع بينهما بعلَّة، فلا يحتاج أن يذكر في اللَّفظ؛ لأنّه متى لم يكن جمع بينهما بعلَّة لا يكون ذلك قياساً.

و قد أكثر الفقهاء و الأُصوليّون في حدّ القياس، و أحسن الألفاظ ما قلناه.

و للقياس شروطٌ، و هي:

١ ـ أنّه لابدّ أن يكون الأصل الذي هو المقيس عليه و حكمه معلومَيْن.

٢ ـ و يعلم أيضاً الفرع الذي هو المقيس، و الشبه الذي ألحق أحدهما بالآخر.

٣ ـ و إن كان القياس عقليّاً فلابدّ من كون العلَّة في الأصل معلومة كونها علَّة، و إن كان شرعيّاً أجازه الفقهاء.

و من أثبت القياس أن تكون مظنونة، و يخالف القياس العقلي السمعي فيما يرجع إلى أحكام العلَّة؛ لأنّ العلَّة العقليّة موجبة مؤثّرة تأثير الإيجاب، و السمعيّة ـ عند من قال بها ـ ليست كذلك، بل هي تابعة للدّواعي و المصالح المتعلّقة بالاختيار، ولا دخول للإيجاب فيما يجري هذا المجرى.

و هي في القياس العقليّ لا تكون إلّا معلومة، و في السمع لا يجب أن تكون معلومة، بل يجوز أن تكون مظنونة، و متى علمت في العقلي و علّق الحكم بها، و لم يحتجّ في تعليق الحكم عليها إلى دليلٍ مستأنف، و ليس كذلك علَّة السمع، فإنّها عند أكثرهم لا تكفي في تعليق الحكم بها في كلّ موضع أن تعلم، بل يحتاج فيها إلى التعبّد بالقياس.

و علَّة السمع قد تكون أيضاً مجموع أشياء، و قد يحتاج إلى شروط في كونها علَّة، و قد تكون علَّة في وقت دون وقت، و في عين دون أُخرى، و الوقت واحد، عند من أجاز تخصيص العلَّة، و قد تكون العلَّة الواحدة علَّة لأحكامٍ كثيرة. و كلّ هذا و أشباهه تفارق فيه علَّة العقل لعلَّة الشرع.

و اختلف الناس في القياس في الشريعة، فمنهم من نفاه، و منهم من أثبته.

و اختلف من نفاه:

فمنهم مَنْ أحال ورود العبادة به جملة، و أنكر أن يكون طريقاً لمعرفة شيء من الأحكام، و ربّما أحال من حيث تعلّق بالظنّ الذي يخطيء و يصيب، أو من حيث يؤدّي إلى تضادّ الأحكام و تناقضها.

و منهم من أبطله من حيث لا سبيل إلى العلم بما له يثبت الحكم في الأصل، و لا إلى غلبة الظنّ في ذلك لفقد دلالة و إمارة تقتضيه، و هذه الطَّريقة التي كان ينصرها الشيخ المفيد رحمه الله.

و من الناس من أجاز التعبّد به، و نفاه من حيث وقعت الشريعة على وجه لا يسوغ معه القياس، و هذه الطَّريقة محكيّة عن النظّام.

و ذهب بعض أصحاب الظاهر من داود[١] و غيرهم إلى أنّه لا يجوز أن يقتصر اللّٰه تعالى بالمكلَّف على أدون البيانين رتبة مع قدرته على أعلاهما.

و منهم من نفاه مع إجازته وورود العبادة به، من حيث لم يثبت التعبّد به، أو من حيث ورد السمع بخلافه.

فأمّا من أثبته فاختلفوا:

فمنهم من أثبته عقلاً، و هم شذّاذ غير محصّلين.

و منهم من أثبته سمعاً، و زعم أنّ العقل لا يدلّ على ثبوته، و هم المحصّلون من مثبتي القياس، و فيهم الكثرة من الفقهاء و المتكلّمين، و كلامهم أقوى شبهة.

و الذي نذهب إليه ـ و هو الذي اختاره المرتضى ﵀ في كتابه في إبطال القياس: أنّ القياس محظورٌ استعماله في الشريعة؛ لأنّ العبادة لم تأتِ به، و هو ممّا لو كان جائزاً في العقل مفتقر في صحّة استعماله في الشرع إلى السمع القاطع للعذر.

و يلحق بهذا في القوّة الطَّريقة التي كان ينصرها شيخنا ﵀ من منع حصول الظنّ و فقد الأمارات التي يحصل عندها الظنّ. و ذكر المرتضى ﵀ أنّ لهذه الطَّريقة بعض القوّة.

و نحن نتكلَّم على هذه المذاهب كلِّها على وجه الاختصار، ثمّ نبيّن نصرة ما اخترناه من بعد إن شاء اللّٰه.

---

١. أي داود بن علي الظاهري.

فصل: في الكلام على من أحال القياس عقلا على اختلاف عللهم

أمّا من أحاله عقلاً من حيث لا يمكن أن يكون طريقاً لمعرفة الأحكام، فنحن إذا بيّنا أنّ ذلك ممكن جرى مجرى سائر الأدلّة من النصوص و غيرها من الكتاب و السنّة.

و الذي يدلّ على صحّة معرفة الأحكام به: أنّه لا فرق في صحّة معرفتنا بتحريم النبيذ المسكر بين أن ينصّ اللّٰه على تحريم المسكر من الأنبذة، و بين أن ينصّ على تحريم الخمر، و ينصّ على أنّ العلّة في تحريمها شدّتها، أو يدلّنا بدليل غير النصّ على أنّه حرّم الخمر لهذه العلّة، أو ينصب لنا أمارة تغلب عند نظرنا فيها ظنّنا انّ تحريمها لهذه العلّة، مع إيجاب القياس علينا في الوجوه كلّها؛ لأنّ بكلّ طريق من هذه الطُّرق نصل إلى المعرفة بتحريم النبيذ، فمن دفع جواز العبادة بأحدها كمن دفع جواز ورودها بسائرها.

و لمّا ذكرناه أمثال في العقليّات؛ لأنّه لا فرق في العلم بوجوب تجنّب سلوك بعض الطُّرُق بين أن نعلم فيه سَبُعاً مشاهدةً، و بين أن نعلمه بخبر يوجب العلم، أو بخبر يقتضي الظنّ، و الأفضل من جميع ذلك في الحكم الذي ذكرناه، ما بين أن ينصّ لنا على صفة الطّريق الذي فيه السبع، أو ينصب لنا أمارة على تلك الصفة.

فأمّا من أحاله من حيث تعلّق بالظنّ الذي يخطيء و يصيب، فينتقض قوله بكثير من الأحكام في العقل و الشرع يتعلّق بالظنّ.

ألا ترى أنّا نعلم في العقل حسن التجارة عند ظنّ الربح، و نعلم قبحها عند الظنّ للخسران، و نعلم قبح سلوك الطّريق عند غلبة الظنّ بأنّ فيه سبعاً، أو لصّاً أو ما يجري مجراهما، و نعلم وجوب النظر في طريق معرفة اللّٰه تعالى عند دعاء الداعي، أو الخاطر الذي يحصل عنده الظنّ و الخوف، و وجوب معرفة الرسل و النظر في معجزاتهم على هذا الوجه.

فأمّا تعلُّق الأحكام الشرعيّة بالظنّ فأكثر من أن تحصى، نحو وجوب التوجّه إلى القبلة عند الظنّ بأنّها في جهة مخصوصة، وتقدير النفقات، و أرش الجنايات، و قيم المتلفات، و العمل بقول الشاهدين.

و يجب أن يعلم أنّ الظنّ و إن كان طريقاً إلى العلم بوجوب أحكام على نحو ما ذكرناه، و ساوى هذا الوجه العلم؛ لأنّه لا فصل بين أن نظنّ جهة القبلة، و بين أن نعلمها في وجوب التوجّه إليها، وكذلك لا فصل بين أن نظن الخسران في التجارة أو نعلمه في قبحها، فإنّه لا يساوي العلم من وجوه أُخر، و لا يقوم فيها مقامه؛ لأنّ الفعل الذي يلزم المكلَّف فعله لابدّ أن يكون معلوماً له، أو في حكم المعلوم بأن يكون متمكِّناً من العلم به، أو يكون سببه معلوما إذا تعذّر العلم بعينه.

و لابدّ أيضاً أن يُعلم وجوبه، و وجه وجوبه إمّا على جملة أو تفصيل.

و الظنّ في كلّ هذه الوجوه لا يقوم مقام العلم؛ لأنّه متى لم يكن عالماً بما ذكرناه أوّلاً، أو متمكّناً من العلم به، لم تكن علّته مزاحة فيما تعبّد به، و جرى مجرى أن لا يكون قادراً؛ لأنّه متى لم يعلم الفعل و يميّزه لم يتمكّن من القصد إليه بعينه، و بالظنّ لا تتميّز الأشياء، و إنّما تتميّز بالعلم.

و متى لم يكن عالماً بوجوب الفعل كان مجوّزاً كونه غير واجب، فيكون متى أقدم عليه مُقدِماً على ما لا يأمن كونه قبيحاً، و الإقدام على ذلك في القبح يجري مجرى الإقدام على ما يعلم قبحه.

و متى علم كونه واجباً، فلابدّ من أن يعلم وجه وجوبه على جملة أو تفصيل؛ لأنّه لو كان ظانّاً لوجه وجوبه، كان مجوّزاً انتفاء وجه الوجوب عنه، و عاد الأمر إلى تجويز كونه غير واجب.

و هذه الجملة إذا تؤمّلت، بطل بها قول من أنكر تعلُّق الأحكام بالظُّنون.

و من توهّم على من سلك هذه الطريقة أنّه قد أثبت الأحكام بالظُّنون فقد

أبعد نهاية البعد؛ لأنّ الأحكام لا تكون إلّا معلومة، ولا تثبت إلّا من طريق العلم، إلّا أنّ الطريق إليها قد يكون تارة العلم، و أُخرى الظنّ؛ لأنّا إذا ظننا في طريقٍ سبعاً، وجب علينا تجنّب سلوكه، فالحكم الذي هو قبح سلوكه و وجوب تجنّبه معلوم لا مظنون.

و إن كان الطريق إليه هو الظنّ، و متعلَّق الظنّ غير متعلَّق العلم؛ لأنّ الظنّ يتعلّق بكون السبع في الطريق، و العلم يتعلَّق بقبح سلوك الطريق، و القول في العلم بوجوب التوجّه إلى جهة القبلة عند الظنّ بأنّها في بعض الجهات يجري على ما ذكرناه، و يكون الحكم فيه معلوما، و إن كان الطريق إليه مظنوناً.

فأمّا من منع من القياس من حيث يؤدّي إلى تضادّ الأحكام، فاعتماده على أن يقول: إذا كان للفرع شبه بأصلٍ محرّمٍ و أصلٍ محلَّلٍ، فلابدّ على مذهب القائسين من ردّه إليهما جميعا، و هذا يؤدّي في العين الواحدة إلى أن تكون محرّمةً محلَّلةً.

و من أثبت القياسَ يقول في جواب ذلك: إن كان الفرع مشبهاً لأصل محرّم و أصل محلَّل عند اثنين، لزم كلّ واحد منهما ما أدّاه اجتهاده إليه، فيلزم التحريم من أشبه عنده الأصل المحرّم، و التحليل من أشبه عنده الأصل المحلَّل، و لا تضادّ في ذلك، و إن أشبه الأصلين المختلفين عند واحد، فهو عند كثير منهم يكون مخيّراً بين الأمرين، فأيّهما اختار لزمه، كما يقال في الكفّارات الثلاث، و لا تضادّ في ذلك.

و عند قوم منهم أنّه لابدّ في هذا الموضع من ترجيح يقتضي حمل الفرع على أحدهما دون صاحبه.

فأمّا من أبطل القياس من حيث لا طريق إلى غلبة الظنّ في الشريعة ـ و هي الطريقة التي حكيناها عن شيخنا ـ فوجه اعتماده عليها أن نقول: من قد علمنا أنّ القياس لابدّ فيه من حمل فرعٍ على أصلٍ بعلّةٍ أو شبه، و العلّة التي يتعلّق

الحكم بها في الأصل لا يصحّ من أن يكون طريق إثبات كونها علّة العلم أو الظنّ، و العلم لا مدخل له في هذا الباب.

و جميع من أثبت القياس في الشرع ـ إلّا الشذاذ منهم ـ يجعلون العلّة المستخرجة المستدلّ عليها تابعة للظنّ، و إنّما يجعلها معلومة من طريق الاستخراج، من حيث اعتقد أنّ العلل الشرعيّة أدلّة توصل إلى العلم كالعقليّات، و قول هؤلاء واضح البطلان، لا معنى للتشاغل به.

و لأنّا إذا بيّنّا أنّ الظنّ لا يصحّ حصوله في علل الشرع، فالأولى أن لا يحصل العلم، و إن كانت العلّة تثبت علّة بالظنّ، فنحن نعلم أنّ الظنّ لابدّ له من أمارةٍ و طريق، و إلّا كان مبتدأ لا حكم له.

و ليس في الشرع أمارة على أنّ التحريم في الأصل المحرّم إنّما كان لبعض صفاته، فكيف يصحّ أن يظنّ ذلك؟

و ليس هذا ما لا يزالون يمثّلون به من ظنّ الربح، و الخسران، أو التجارة، أو الهلاك، و أنّ القبلة في جهة مخصوصة، و غلبة الظنّ في قيم المتلفات، و أرش الجنايات التي يستند الظنّ فيها إلى عادات، و تجارب، و أمارات معلومة متقرّرة.

و لهذا نجد من لم يتّجر قطّ، و لم يخبره مخبر عن أحوال التجارة، لا يصحّ أن يظنّ فيها ربحاً و لا خسراناً، و كذلك من لم يسافر، و لم يخبر عن الطريق، لا يظنّ نجاةً و لا عطباً، و من لم يعرف العادة في القيم و يمارسها، لا يظنّ أيضاً فيها شيئاً.

و جميع ما يغلب فيه الظنون متى تأمّلته وجدته مستنداً إلى ما ذكرناه ممّا لا يصحّ دخوله في الشرعيّات على وجهٍ و لا سبب.

و لقوّة ما أوردناه، ما قال قومٌ من أهل القياس: إنّ العلل الشرعيّة لا تكون إلّا منصوصاً عليها، إمّا صريحاً أو تنبيهاً، و نزل الباقون رتبةً فقالوا: لا تثبت إلّا بأدلة شرعيّة.

و الذي يمكن أن يعترض به على هذه الطريقة أن يقال: من اعتمد هذه الطريقة على هذا التلخيص لابدّ من أن يكون مجوّزاً للعبادة به، و معرفة الأحكام من جهته لو حصل الظنّ الذي منع من حصوله، و لابدّ من أن يقول: إنّ اللّٰه تعالى لو نصّ على العلَّة، أو أمر الرسولﷺ بالنصّ عليها، و تعبّد بالقياس، لوجب حمل الفروع على الأُصول.

بل الذاهب إلى هذه الطريقة ربّما يقول: لو نصّ اللّٰه تعالى على العلَّة في تحريمه مثلاً للخمر، و ذكر أنّها الشدّة، لوجب حمل ما فيه هذه العلَّة عليها، و إن لم يتعبّد بالقياس؛ لأنّه يجري مجرى أن ينصّ على تحريم كلّ شديد.

و إن كان هذا غير صحيح؛ لأنّ العلل الشرعيّة إنّما تنبيء عن الدواعي إلى الفعل، أو عن وجه المصلحة.

و قد يشترك الشيئان في صفة، فيكون في أحدهما داعية إلى فعله دون الآخر و مع ثبوتها فيه، و قد يكون مثل المصلحة مفسدة، و قد يدعو الشيء إلى غيره في حال دون حال، و على وجه و قدر دون وجه و قدر، و هذا معروف في الدواعي، و لهذا جاز أن نعطي لوجه الإحسان فقيراً دون فقير، و درهماً دون درهم، و في حالٍ دون حال، و إن كان في ما لم نفعله الوجه الذي لأجله فعلنا بعينه.

فإذا صحّت هذه الجملة، لم يكن في النص على العلَّة ما يوجب التخطّي، و جرى النص على العلَّة مجرى النصّ على الحكم في قصره على موضعه، إذ قد بيّنا انّ ما له كان صلاحاً و داعياً إلى الفعل، لا يمكن أن يشترك فيه المختلفان في هذا الحكم.

و ليس لأحدٍ أن يقول: إذا لم يوجب النص على العلَّة التخطّي، كان عبثاً؛ و ذلك أنّه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه، و هو ما له كان الفعل المعيّن مصلحة.

و في الناس من فصّل بين داعي الفعل و داعي الترك، فقال: إذا كان النصّ على

علّة الفعل، لم يجب القياس إلّا بدليلٍ مستأنف، و إن كان وارداً بعلّة الترك، وجب التخطّي من غير دليلٍ مستأنف، و فصّل بين الأمرين بأنّ ما له يترك أحدنا الفعل له، يترك غيره إذا شاركه فيه؛ لأنّه لا يجوز أن يترك أكل السكّر لحلاوته، و يأكل شيئاً حلواً، و لا يجب هذا في الفعل؛ لأنّه قد يفعل الفعل لأمر يثبت في غيره، و إن لم يكن فاعلاً له.

و هذا صحيحٌ لا شبهة فيه، متى كان النصّ الوارد بالعلّة كاشفاً عن الداعي و وجه المصلحة، أو عن الداعي فقط، فأمّا إن كان مختصّاً بوجه المصلحة، لم يجب ذلك؛ لأنّ الدواعي قد تتّفق تارة، و تختلف وجوه المصالح، و تختلف الدواعي، مع اتّفاق وجوه المصالح.

و أقوى ما يدخل على هذه الطريقة أن يُقال: قد بيّنتم استناد الظُّنون إلى العادات و التجارب، و أنّ الشرع لا يتمّ ذلك فيه، و هذا صحيح، فلِمَ أنكرتم أن تحصل فيه طريقة يحصل عندها الظنّ، و إن لم تكن عادة و لا تجربة؟

بل يجري في حصول الظنّ عندها مجرى ما ذكرتم، و هذا مثل أن نجد العين المسمّاة خمراً تحصل على صفات كثيرة، فتكون مباحة غير محرّمة.

فمتى وجدت فيها الشدّة المخصوصة حرمت، و متى خرجت عن الشدّة بأن تصير خلّاً حلّت، فيظنّ عند ذلك أنّ العلّة هي الشدة؛ لأنّ الذي ذكرناه من حالها أمارة قويّة على كونها علّة.

فمتى انضمّ إلى هذا الظنّ التعبّد بالقياس و ان يحصل ما حصل فيه علّة التحريم من الفروع على الأُصول، ساغ القياس، و صحّ و لم يمنع منه مانع.

و هكذا إذا رأينا بعض صفات الأصل هي المؤثّرة في الحكم المعلّل دون غيره، كانت بأن تجعل علّة أولى من غيرها، و قوي الظنّ في أنّها العلّة.

مثال ذلك: أنا إذا أردنا أن نعلّل ولاية المرأة على نفسها و ملكها لأمرها، و وجدنا بلوغها هو المؤثّر في هذا الحكم، مع سلامة أحوالها في الحريّة

و العقل، دون كونها مزوّجة؛ لأنّ التزويج متى اعتبر لم يوجد له تأثير في باب الولاية و ما يرجع إليها، و للبلوغ التأثير القويّ فيها جعلناه العلّة دون التزويج.

و يكفي أن يُقال لمعتمدي هذه الطريقة: لِمَ زعمتم أنّ الظنّ إذا استند في بعض المواضع إلى عادةٍ، فإنّه لا يقع في كلّ موضع إلّا على هذا الوجه، و أنّ العادة لا يقوم مقامها غيرها؟ فإنّهم لا يجدون معتصماً.

و يمكن أيضاً أن يُقال لهم: خبّرونا عمّن ابتدأه اللّٰه تعالى كاملاً عاقلاً في بعض الدور، معه صاحب له جالس عنده، و هو لا يعرف العادات، و لا سمع الأخبار عنها، إلّا انّه وجد الصاحب الجالس معه متىٰ دخل إليه بعض الناس، انصرف و خرج عن الدار، و هو مع دخول غيره من الناس لا يفارق مكانه، أليس هذا مع عقله و كماله يصحّ أن يقوى في ظنّه أنّ علّة خروج صاحبه إنّما هي دخول ذلك الرجل؟

فإن قالوا: لا يصحّ أن يغلب ما ذكرتم في ظنّه، طُولِبوا بما يمنع منه، و لن يجدوه.

و إن أجازوه، بطلت عليهم ذكر العادات و التجارب في باب الظُّنون، و قيل لهم: فما تنكرون من أن تكون هذه حالة الظُّنون في الشرع؟

و يمكن أن يقول من نصر الطريقة التي قدّمناها: إنّ ما فرضتموه من جلوس بعض الناس عند من لم يعرف العادات، و انصرافه إذا دخل عليه إنسانٌ آخر، و تكرّر منه ذلك، و إنّما يغلب على ظنّه كون دخول صاحبه علّة لخروج الآخر؛ لأنّ ذلك يصير عادةً، و ليس يلزم فيمن عرف عادة في شيء بعينه أن يعرف العادات كلّها.

ألا ترى أنّ العادات تختصّ البلاد و الأزمان، و لا تكاد تتّفق على حدٍّ واحد، فكذلك القول فيما فرضتموه في السؤال.

فأمّا طعن مثبتي القياس على الطريقة المتقدّمة و تصحيحهم غلبة الظُّنون في

الشريعة بقولهم: إنّا وجدنا أهل القياس و الاجتهاد مع كثرتهم و تديّنهم يخبرون عن أنفسهم بالظُّنون، و يعملون عليها، و مثل هؤلاء أو طائفةٌ منهم لا يجوز أن يكذبوا على نفوسهم، فكيف تدفع الظُّنون و هذه حالها؟.

فليس بشيءٍ؛ لأنّ لمن نفى الظنّ أن يقول: ألست أكذّب هؤلاء المجتهدين في أنّهم يجدون أنفسهم على اعتقادٍ ما، و إنّما أكذّبهم في قولهم إنّه ظنّ و واقع عن أمارة، و العلم بالفرق بين الاعتقاد المبتدأ و العلم و الظنّ ليس بضرورة، فكأنّ القوم سبقوا إلى اعتقادات ليست ظنوناً، و دخلت عليهم الشبهة، فاعتقدوا أنّ لها أحكام الظنون، و ليست كذلك.

على أنّ هذا يرجع عليهم فيمن يدّعي من أهل القياس أنّ على الأحكام أدلّة توجب العلم.

فيُقال لهم: كيف يصحّ على هؤلاء مع كثرتهم أن يدّعوا أنّهم عالمون، و يخبرون عن نفوسهم بما يجدونها عليه من السكون، وهم مع ذلك كذبة؟ و هكذا السؤال عليهم في المخالفين لهم في أُصول الديانات، إذا ادّعوا العلم بمذاهبهم، و سكونهم إلى اعتقاداتهم؟

فلابدّ لهم في الجواب ممّا ذكرناه، من أنّ القوم لم يكذبوا في أنّهم معتقدون، و إنّما غلطوا في أنّ تلك الاعتقادات علوم.

فأمّا طريقة النظّام: و من تابعه في إبطال القياس، فاعتمادهم على أنّ الشرعيّات واقعة على وجوه لا يمكن معها دخول القياس، فالذي يعوّلون عليه أن يقولوا: وجدنا الشرع وارداً باختلاف المتّفقين و اتّفاق المختلفين، كإيجاب القضاء على الحائض في الصوم، و إسقاطه عنها في الصلاة و هي أوكد من الصوم، و إيجابه على المسافر القضاء فيما قصّر في الصوم، و إسقاطه عنه فيما قصّر من الصلاة، و كإيجاب الغسل بخروج الولد و المنيّ، و هما أنظف من البول و الغائط اللّذين يوجبان الطهارة، و إباحة النظر إلى الأمة الحسناء و إلى

محاسنها، و حظر ذلك من الحرّة و إن كانت شوهاء.

قالوا: فكيف يسوغ القياس في ما هذه حاله، و من حقّه أن يدخل فيما تتّفق فيه أحكام المتّفقات، و تختلف أحكام المختلفات؟

و هذا لا يصحّ اعتماده في نفي القياس، و ذلك أنّ لمثبته أن يقول:

أمّا إطلاق القول بأنّ المتّفقين لا يختلفان في الحكم، و المختلفين لا يتّفقان في الحكم فغلط، و الصحيح أن يُقال: إنّ المتّفقين يتّفقان في الحكم الذي يقتضيه اتّفاقهما، و كذلك المختلفان لا يتّفقان في الحكم الذي يقتضيه اختلافهما؛ لأنّ المراعى في هذا الباب هو الأسباب و العلل، و الأحكام التي يجب اتّفاق المتّفقات فيها و اختلاف المختلفات هي الراجعة إلى صفات الذات؛ و إنّما وجب ذلك فيها لأنّ المتّفقين قد اشتركا في سبب الحكم و علّته، و المختلفين قد افترقا في ذلك، فلابدّ ممّا ذكرناه.

فأمّا إذا لم يكن الحكم راجعاً إلى الذوات، فهو موقوفٌ على الدلالة، فإن اتّفق المختلفان في علّته و سببه اتّفقا فيه، و إن اختلف المتّفقان فيما اختلفا فيه، و على هذا لا ينكر أن يكون الحيض و إن كان سبباً لسقوط الصوم و الصلاة معاً، و اتّفقا في ذلك أن يختلفا في حكم آخر يوجب في أحدهما الإعادة و لا يوجبها في الآخر.

فيكون الاختلاف من وجه و الاتّفاق من آخر و قد زال التناقض؛ لأنّ القضاء إذا اختصّ بعلّة غير علّة السقوط، لم يكن باتّفاقهما في علّة السقوط معتبر.

و في العقل مثال لذلك: لأنّا نعلم أنّ النفع المحض إذا حصل في الفعل اقتضى حسنه، و قد يحصل في الكذب النفع فلا يكون إلّا قبيحاً؛ لأنّ وجه قبحه هو كونه كذباً، فصار اتّفاق الكذب مع غيره من الأفعال في النفع لا يمنع من اختلافهما في القبح؛ لأنّ ما اختلفا فيه غير ما اتّفقا من أجله.

فإن كان ما أورده النظّام مانعاً من القياس الشرعي، فيجب أن يمنع من القياس

العقلي أيضاً. على أنّه قد اعترف بورود النصّ باتّفاق المختلفين و اختلاف المتّفقين، و لم يلزمه أن يكون متناقضاً، و أن لا يسوغ القياس، و اعتذر له بما يعتذر به للنّصوص.

فإن قال: إنّي لم أوجب التناقض في هذه الأحكام، فتلزموني ذلك في ورود النص بها، و إنّما منعت ـ و حالها هذه ـ من التطرّق بالقياس إليها.

قيل: ليس يمتنع ما ظننت امتناعه إذا نصب اللّٰه تعالى لقضاء الصوم أمارة توجبه، و أخلى قضاء الصلاة من مثلها.

على أنّ للقوم أن يقولوا: إنّا لا نثبت القياس في كلّ حكم و على كلّ أصلٍ، و إنّما نثبته بحيث يسوغ و يصحّ، و أكثر ما يقتضيه ما أوردتَه ممّا هو بخلاف القياس أوّلاً، فلا يسوغ دخوله فيه أن يمتنع فيه من القياس و فيما جرى مجراه، فلِمَ إذا امتنع القياس في هذه الأُمور امتنع في غيرها؟

فأمّا من نفى القياس و اعتمد في نفيه على أنّ الحكيم لا يجوز أن يقتصر على أدون البيانَيْن رتبةً مع قدرته على أعلاهما، و أنّ النصوص أبلغ في البيان من القياس، فيجب أن تكون العبادة في معرفة الأحكام مقصورة عليها.

و الكلام عليه أن يُقال له:

أوّل ما في كلامك أنّه اعترافٌ بأنّ القياس يوصل به إلى الأحكام؛ لأنّه لا يجوز أن تقول: إنّه أخفض رتبةً في باب البيان من غيره ما التبيين يقع به، و إذا ثبت كونه بياناً فما الذي يمنع من العبادة به ـ و إن كان أدون رتبةً ـ لما يعلمه اللّٰه تعالى من صلاح المكلَّف فيه، و أنّه إذا توصّل إلى الحكم به و لحقته المشقّة في طريقٍ كان أقرب إلى فعله، و استحقّ عليه من الثواب ما لا يستحقّه لو وصل إلى معرفته بالنصّ؟

على أنّه يلزم على هذه العلّة أن يكون العلم في جميع التكليف ضروريّاً؛ لأنّه أقوى في البيان من العلم المكتسب.

و من يعتمد على هذه الطريقة لابدّ له من المناقضة؛ لأنّـه تـعلّق كـثير مـن الأحكام في الشريعة بالظُّنون نحو الاجتهاد في جهة القبلة، و تقدير النـفقات، و جزاء الصيد، و ما أشبه ذلك، فإذا جازت العبادة بالظُّنون في هذه الأحكام ـ مع إمكان ورود البيان فيها بالنصّ الموجب للعلم و لم يكن خارجا عن الحكمة ـ جاز مثله في سائر الأحكام.

فأمّا من نفى القياس من حيث لم تأتِ العبادة به، و لم يقطع السـمع العـذر في صحّته، فهو الصحيح الذي نختاره و نذهب إليـه؛ لأنّ القـياس مـتى جـاز في العقل ورود العبادة إذا تعلّقت به مصلحة في التكـليف، فـلابدّ فـي جـواز استعماله في الشرع من دليل سمعيّ؛ لأنّه يجري مجرى سائر الأفعال الشرعيّة التي إذا جاز في العقل أن تدخل في العبادة لبعض المصالح، فلابدّ في استعمالها من دليل سمعي.

و الذي يلزمنا أن نورد ما يعتمده مثبتوه من الطُّرق التي ظنّوا انّها أدلّة عليه سمعيّة، و نبيّن انّها شُبَه و ليست بأدلّة و لا موجبة للتعبّد به.

فأمّا من يذهب إلى أنّ العبادة وردت بما يمنع منه، فهو أيضاً مذهبنا، و نحن نبيّن في الفصل الذي يلي هذا الفصل ما عندنا فيه إن شاء اللّٰه تعالى.

فصل: في أنّ القياس في الشرع لا يجوز استعماله

لنا في المنع من استعمال القياس في الشريعة طريقتان:

إحداهما: أنّه إذا ثبت جواز العبادة به من جهة العقل، فثبوت العبادة به يحتاج إلى دليلٍ شرعيٍّ، و قد علمنا أنّه ليس في الشرع دليل على أنّ القياس دين اللّٰه تعالى يجوز استعماله، لا من جهة الكتاب، و لا من جهة السنّة المتواتر بها، و لا من الإجماع.

و إنّما قلنا ذلك؛ لأنّا قد استقرينا جميع ذلك، فعلمنا أنّه ليس فيه ما يدلّ على

وجوب العلم بالقياس، و نحن نذكر المواضع التي يستدلّ بها من ظاهر القرآن على وجوب العمل بالقياس، و نبيّن أنّه لا دلالة في شيءٍ منها.

و السنّة على ضربَيْن: متواتر، و آحاد.

و التواترُ: يوجب العلم الضروريّ على مذهب الخصم، و على مذهبنا يوجب العلم الذي لا يتخالج فيه الشك، و كان ممّا يستدلّ على صحّته إذا كان شرط التواتر فيه.

و الضرب الآخر: أخبار آحاد.

فالقسم الأوّل: مفقودٌ في الأخبار التي يستدلّ بها على صحّة العمل بالقياس؛ لأنّها ليست معلومة جملة، لا ضرورةً، و لا استدلالاً.

و القسم الآخر: لا يجوز استعماله في هذه المسألة؛ لأنّها من باب العلم دون العمل، و خبر الواحد يوجب غلبة الظنّ، فلا يجوز استعماله فيما طريقه العلم بلا خلاف.

و أمّا الإجماع فليس فيه أيضاً؛ لأنّ هذه مسألة خلاف، و نحن نبيّن ما يدّعونه من إجماع الصحابة و نتكلّم عليه إن شاء اللّٰه.

و الطريقة الثانية: أن نقول: قد ورد الشرع بما يمنع من العمل بالقياس، و أقوى ما اعتمد في ذلك إجماع الطّائفة المحقّة، و قد ثبت أنّ إجماعهم حجّةً؛ لأنّه يشتمل على قول معصوم لا يجوز عليه الخطأ على ما بيّناه فيما تقدّم، و قد علمنا أنّهم مجمعون على إبطال القياس و المنع من استعماله.

و ليس لأحدٍ أن يعارض هذا الإجماع ممّن يذهب إلى مذهب الزيديّة و المعتزلة، من أهل البيت عليهم السلام، و قال مع ذلك بالقياس؛ لأنّ هؤلاء لا اعتبار بمثلهم، لأنّ من خالف في الأُصول الخلاف الذي يوجب التكفير أو التفسيق لا يدخل قوله في جملة من يعتبر إجماعهم و يجعله حجّة.

لأنّا قد بيّنا أنّ كلّ من علمنا أنّه ليس بإمامٍ، فإنّا لا نعتدّ بخلافه، و نرجع إلى

الفرقة الأُخرى التي نعلم كون الإمام في جملتهم.

على أنّا كما نعلم من مذهب أبي حنيفة، و الشافعي القياس، كذلك نعلم أنّ من مذهب أبي جعفر الباقر، و أبي عبد اللّٰه الصادقعليهما السلام نفي القياس، و تظاهر الأخبار عنهما بالمنع منه، و المناظرة للمخالفين فيه، كتظاهرها عمّن ذهب إليه في خلاف ذلك.

و ليس يدفع عنهما هذا إلّا من استحسن المكابرة، و قد علمنا أنّ قولهما حجّة، و قول كلّ واحدٍ منهما؛ لأنّهما الإمامان المعصومان، و لا يجوز عليهما الخطأ في الفعل و الاعتقاد.

و قد اعتمد من نصر هذه الطَّريقة التي ذكرناها على آيات ليس فيها ما يدلّ على ذلك ممّا يمكن الاعتماد عليه، و على جميعها اعتراض.

فمن ذلك تعلّقهم بقوله تعالى: ﴿لاٰ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللّٰهِ وَ رَسُولِهِ﴾[1] و أنّ القياس تقدّمٌ بين يدي اللّٰه و رسوله.

و هذا غير معتمدٍ؛ لأنّ للمخالف أن يقول: إذا دلّنا اللّٰه تعالى على صحّة القياس، لم يكن استعماله تقدّماً بين يدي اللّٰه و لا بين يدي رسوله، و صار ذلك بمنزلة ما نصّ عليه، و إنّما يكون تقدّماً بين أيديهما لو قيل به من غير دلالةٍ و لا استنادٍ إلى علم.

و تعلّقوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَ لاٰ تَقْفُ مٰا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[2]، و بقوله: ﴿وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللّٰهِ مٰا لاٰ تَعْلَمُونَ﴾[3].

و للمخالف أن يقول: ما قلنا بالقياس إلّا بالعلم و عن العلم، فلم نخالف ظاهر الكتاب، و إنّما ظننتم علينا أنّا نعلق الأحكام بالظُّنون، و ليس نفعل

---

١. الحجرات (٤٩): ١.

٢. الإسراء (١٧): ٣٦.

٣. البقرة (٢): ١٦٩.

ذلك، بل الحكم عندنا معلومٌ و إن كان الطَّريق إليه الظنّ على الوجه الذي مثّلنا به من العقليّات.

و تعلَّقوا بقوله: ﴿ما فَرَّطْنا فى الْكِتابِ مِنْ شَىْءٍ﴾[1]، و قوله: ﴿تِبْياناً لِكُلِّ شَىْءٍ﴾[2]، و قوله: ﴿الْيَوْمَ أكْمَلْتُ لَكُمْ دينَكُمْ﴾[3].

و للمخالف أن يقول: إنّ القياس إذا دلّ اللّٰه عليه و أوجب العمل به، فقد دخل في جملة ما بيّن في الكتاب، و لم يقع فيه تفريط؛ لأنّ الكتاب قد دلّ على صحّة إجماع الأُمّة، و وجوب اتّباع السنّة، فإذا علمنا بالإجماع و السنّة صحّةَ القياس، جاز إضافةُ هذا العلم و البيان إلى الكتاب، و إن كان على سبيل الجملة دون التفصيل؛ لأنّه ليس يمكن أن يدّعى ورود الكتاب بكلّ شيء مفصّلاً، فصار العامل بالقياس عاملاً بما أمر اللّٰه تعالى به في كتابه و بيّنه و أكمله.

و هذه الجملة تنبّه على طريقة الطَّعن فيما جرى هذا المجرى من الاستدلالات، فإنّهم يتعلَّقون بشيءٍ من هذا الجنس لا فائدة في ذكر جميعه.

فصل: في أنّ العبادة لم ترد بوجوب العمل بالقياس

الذاهبون إلى القول بالقياس في الشرع فريقان:

أحدهما: يوجب العمل به عقلاً، و هم الشذّاذ على ما ذكرناه.

و الآخرون: يوجبون العمل به سمعاً، و إن لم يثبتوه عقلاً.

و نحن نفسد كلا القولين ليتمّ لنا ما قصدناه.

فأمّا من أثبته عقلاً، فالأصل في الكلام عليه أن يُقال: إنّ الفعل الواجب لابدّ له من أن يكون له وجه وجوب لولاه لم يجب؛ لأنّه لو لم يكن كذلك، لم يكن

---

١. الأنعام (٦): ٣٨.

٢. النحل (١٦): ٨٩.

٣. المائدة (٥): ٣.

بالوجوب أولى من غيره، و ما له يجب الفعل ينقسم قسمين:

أحدهما: صفة تختصّه و لا تتعدّاه إلى غيره، و ذلك جميع الواجبات العقليّة، نحو ردّ الوديعة، و الإنصاف، و شكر المنعم.

و الآخر: أن يكون وجوبه لتعلّقه بغيره على سبيل اللُّطف، نحو أن يختار المكلَّف عنده واجباً آخر، أو يمتنع عن قبيح، و ليس يكون كذلك إلّا بعد أن يختصّ في نفسه بصفة تدعو إلى اختيار ما يختار عنده، و هذا القسم على ضربَيْن:

أحدهما: يُعلم بالعقل، كوجوب معرفة اللّٰه تعالى؛ لأنّ جهة وجوبها متقرّرة في العقل، و هو أن يكون عندها أقرب إلى الفعل الواجب و الامتناع من القبيح، و كعلمنا أيضاً بأنّ الرسول ﷺ لا يجوز أن يكون على أحوال تنفّر عن القبول منه، نحو الفسق، و الأحوال الدنيّة المستخفّة، و مثل ما يلحقه بالمعرفة من وجوب الرئاسة لكونها لطفاً؛ لأنّه مستقر في العقل أنّ الناس في الجملة لا يجوز أن يكونوا مع فقد الرؤساء في باب الصلاح و الفساد على ما يكونون عليه مع وجودهم.

و الضرب الثاني: لا يُعلم إلّا بالسّمع، لفقد الطُّرق إليه من جهة العقل، و هو جميع الشرعيّات.

و السمع الذي به يُعلم وجوب ذلك قد يرد تارةً بوجه الوجوب، فيعلم عنده الوجوب، و تارةً يرد بالوجوب فيعلم عنده وجه الوجوب بأحد الأمرين يقوم مقام الآخر في العلم بالوجوب.

إلّا أنّه إذا ورد بوجوبه، لم يعلم وجه الوجوب إلّا على جهة الجملة، و إن ورد بوجه وجوبه مفصّلاً أو مجملاً علمنا وجوبه مفصّلاً؛ لأنّ العلم بوجوبه لابدّ فيه من التفصيل لتنزاح علّة المكلّف في الإقدام على الفعل.

و العلم بوجه الوجوب قد يكون مجملاً و مفصّلاً، و يقوم أحد الأمرين مقام

الآخر، فلو قال تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلاٰةَ تَنْهىٰ عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْكَرِ﴾[1]، و لم يوجبها، لعلمنا وجوبها، و لو نصّ على وجوبها بلفظ الإيجاب، لعلمنا في الجملة أنّها تنهى عن قبيح، أو تدعو إلى واجب.

فأمّا ما له قلنا: إذا علمنا وجوب الفعل، علمنا وجه وجوبه، و إذا علمنا وجه الوجوب، علمناه واجباً، فهو أنّ من علم بالعقل ردّ الوديعة مع المطالبة، علم وجوبه، و متى لم يعلم ذلك، لم يعلم وجوبه، و كذلك من علم الفعل ظلماً، علم قبحه، فإن شكّ في كونه ظلماً، لم يعلم القبح، و كما وجب هذا، فهكذا أيضاً متى علم كون الفعل الذي هو ردّ الوديعة واجباً، علمه ردّا للوديعة، فتعلّق كلّ واحد من الأمرين بصاحبه كتعلّق صاحبه به.

فإن قيل: من أين قلتم: إنّ الواجبات في الشرع لا تجب إلّا لكونها ألطافاً؟ ثمّ من أين قلتم: إنّ ذلك لا يعلم من حالها إلّا بالسّمع ليتمّ ما ذكرتموه؟

قلنا: لأنّ وجوبها إذا ثبت و كان لابدّ له من وجه، لم يَخْلُ من القسمين اللّذين قدّمناهما، و هما إمّا صفة يختصّ الفعل و لا يتعدّاه، أو لتعلّقه بغيره على وجه اللُّطف، و ليس يجوز في الشرعيّات الوجه الأوّل؛ لأنّه لو وجبت لصفةٍ تخصّها تجري مجرى ردّ الوديعة في أنّه وجه الوجوب، لوجب أن يعلم على تلك الصفة، و يعلم وجوبها متى علمناها؛ لأنّه لا يصحّ أن يجب لصفة تختصّ بها و لا تختصّ بها، و لا يصحّ أيضاً أن يعلم علّتها و لا يعلم وجوبها، و قد علمنا أنّ الصلاة و سائر الشرعيّات يعلم بالعقل صفاتها، و إن لم يعلم وجوبها، فدلّ ذلك على بطلان القسم الأوّل، و لم يبقَ إلّا الثاني.

و إذا ثبت أنّها تجب للألطاف، و لم يكن للعقل دليلٌ على أنّ وقوع بعض الأفعال منّا، نختار عنده فعلاً آخر؛ لأنّ العقل لا يدلّ على ما يختاره الإنسان أو لا يختاره، و لأنّ دلالة العقل أيضاً طريقتها واحدة، و لم يصحّ أن يدلّ على الشيء

---

[1] العنكبوت (٢٩): ٤٥.

و نفيه، و الحكم وضدّه ـ كما تراه في الشرائع ـ من اختلاف المكلّفين، و الناسخ و المنسوخ، فلم يبقَ إلّا أنّ الطَّريق إليها السمع، و لولا ما ذكرناه لما احتيج في معرفة المصالح الشرعيّة إلى بعثة الأنبياء عليهم السلام.

فإن قالوا: العقل يقتضي في كلّ مشتبهين أنّ حكمهما واحد من حيث اشتبها، فوجب أن يحكم في الأرزّ بحكم البُرّ عقلاً، و إن لم يأت السمع.

قيل لهم: الاشتباه الذي يقتضي المشاركة في الحكم هو فيما يعلم أنّ الحكم فيه يجب عن ذلك الشبه، أو يكون في حكم الموجب عنه، نحو علمنا بأنّ ما شارك العالم في وجود العلم في قلبه يجب كونه عالماً، أو ما شارك ردّ الوديعة في هذه الصفة كان واجباً، فأمّا العلل التي هي أمارات فلا يجب بالمشاركة فيها المشاركة في الحكم؛ لأنّ العقل لا يعلم به كونها علَّة، و لو علم كونها علَّة، لم يجب فيما شاركه فيها مثل حكمها؛ لأنّ المصالح الشرعيّة مختلفة من حيث تعلَّقت بالاختيار، فلا مدخل للإيجاب فيها، و لهذا جاز أن يكون الشيء في الشرع مصلحة، و ما هو مثله مفسدة، و جاز اختلاف الأعيان و الأوقات في ذلك.

فإن قيل: إذا حرّم اللّٰه تعالى الخمرة، و رأيت التحريم تابعاً للشّدة، يثبت بثبوتها و يزول بزوالها، علمت أنّ علَّةَ التحريم الشدّة، و لا احتياجَ إلى السمع، كما لا يُحتاجُ إليه في العقليّات.

قيل له: ليس يكون ما ذكرته من الاعتبار بأقوى من أن ينصّ الرسول صلى الله عليه وآله في الخمر أنّ علَّة تحريمها هي الشدّة، و قد بيّنا أنّ ذلك لا يوجب التخطّي، و لا يقتضي إثبات التحريم في كلّ شديد إلّا بعد التعبّد بالقياس؛ لأنّه غير ممتنع أن يخالف في المصلحة، و إن وافقه في الشدّة، و بيّنا أنّ النصّ على العلَّة الشرعيّة يجري مجرى النص على الحكم في امتناع التخطّي إلّا بدليل مستأنف.

فأمّا من زعم أنّ السمع قد ورد بالتّعبّد بالقياس، فنحن نذكر قويّ ما اعتمده، و نتكلَّم على شيء منه.

أحد ما اعتمدوه: قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يا أُولى الْأَبْصارِ﴾[1].

قالوا: و الاعتبار هو المقايسة؛ لأنّ الميزان يسمّى معياراً من حيث قيس به مساواة الشيء بغيره.

و لما روي عن ابن عبّاس من قوله في الأسنان: «اعتبروا حالها بالأصابع التي ديتها متساوية»[2].

و ربّما استدلّوا بالآية على وجهٍ آخر، فقالوا: قد دلّ اللّه تعالى بهذه الآية على انّ المشاركة في العلّة تقتضي المشاركة في الحكم، و ذلك أنّه قال: ﴿هُوَ الَّذى أَخْرَجَ الَّذينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ مِنْ دِيارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشرِ ما ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ مانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللّهِ فَأَتاهُمُ اللّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَ قَذَفَ فى قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْديهِمْ وَ أَيْدى الْمُؤْمِنينَ فَاعْتَبِرُوا يا أُولى الْأَبْصارِ﴾[3].

فذكر ما حلّ بهم، و نبّه على علّته و سببه، ثمّ أمر بالاعتبار، و ذلك تحذير من مشاركتهم في السبب، فلو لم تكن المشاركة في السبب تقتضي المشاركة في الحكم، ما كان لهذا القول معنى.

و الكلام على ذلك أن يقال لهم:

ما تنكرون أن يكون لفظ «الاعتبار» لا يستفاد منه الحكم بالقياس، و إنّما يستفاد به الاتّعاظ و التدبّر و التفكُّر، و ذلك هو المفهوم من ظاهره و إطلاقه؛ لأنّه لا يُقال لمن يستعمل القياس العقلي: «إنّه معتبر»، كما يُقال فيمن يتفكّر في معاده، و يتدبّر أمر منقلبه، و يتّعظ بذلك: «إنّه معتبر»، و «كثير الاعتبار».

و قد يتقدّم بعض الناس في العلوم و إثبات الأحكام من طريق القياس، و يقلّ فكره في معاده و تدبّره، فيقال: «إنّه غير معتبر»، أو «قليل الاعتبار».

---

١. الحشر (٥٩): ٢.

٢. مسند أحمد، ج ١، ص ٢٨٩؛ السنن الكبرى، ج ٨، ص ٩٠.

٣. الحشر (٥٩): ٢.

و قد يستوي في المعرفة بحال الشيء و إثبات حكمه اثنان، فيوصف أحدهما بالاعتبار دون الآخر على المعنى الذي ذكرناه، و لهذا يقولون عند الأمر العظيم: «إنّ في هذه لعبرة»، و قال اللّه تعالى: ﴿وَ إِنَّ لَكُمْ فِى الْأَنْعامِ لَعِبْرَةً﴾[1].

و ما روي عن ابن عبّاس خبر واحد لا تثبت بمثله اللّغة، و لو صحّ لكان محمولاً على المجاز، بشهادة الاستعمال الذي ذكرناه.

على أنّا لو سلّمنا جواز استعمال الاعتبار في المقايسة، لم يكن في الآية دلالة إلّا على ما ذكر منها من أمر الكفّار، و ظنّهم أنّ حصونهم مانعتهم من اللّه تعالى، و وقوع ما وقع بهم، فكأنّه قال اللّه تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يا أُولِى الْأَبْصارِ﴾، و ليس يليق هذا الموضع بالقياس في الأحكام الشرعيّة؛ لأنّه تعالى لو صرّح بعقب ما ذكر من حال الكفّار بأن يقول: «فقيسوا في الأحكام الشرعيّة، و اجتهدوا»، لكان الكلام لغواً لا فائدة فيه، فلا يليق بعضه ببعض، فثبت انّه أراد الاتّعاظ و التفكّر.

على أنّه يمكن أن يُقال لهم: على [فرض] تسليم تناول اللّفظة للقياس بإطلاقها، ما تنكرون أنّا نستعمل موجب الآية، بأن نقيس الفروع على الأُصول، في أنّا نثبت لها الأحكام إلّا بالنّصوص، لأنّ هذا أيضاً قياس، فقد ساويناكم في التعلّق بالآية، فمن أين لكم أنّ القياس الذي تناولته الآية هو ما تذكرونه دون ما ذكرناه، و كلاهما قياس على الحقيقة؟

و ليس لهم أن يقولوا: نحن نجمع بين الأمرين لأنّهما يتنافيان، و الجمع بينهما لا يصحّ.

و لا لهم أيضاً أن يقولوا: قولنا أرجح من حيث كان فيه إثبات للأحكام، و قولكم فيه نفي لها.

و ذلك لأنّ الترجيح بما ذكروه إنّما يصحّ متى ثبت كلا وجهي القياس، فيصحّ الترجيح و التفرقة.

---

١. النحل (١٦): ٦٦.

فأمّا الخلاف فيهما هل يثبتان أو يثبت أحدهما، فلا ترجيح يمكن في ذلك.

و يُقال لهم في تعلّقهم بالآية ثانياً: إذا كان اللّه تعالى قد نبّه على ما زعمتم بالآية على أنّ المشاركة في السبب، و العلّة تقتضي المشاركة في الحكم، فيجب أن يكون كلّ من فعل مثل فعل الذين أخبر اللّه تعالى عنهم في الآية، يحلّ بهم مثل ما حلّ بهم.

فإن قالوا: هو كذلك. أريناهم بطلان قولهم ضرورةً لو جوّزنا من يشارك المذكورين في المخالفة و المعصية، و إن لم يصبه ما أصابهم، و هذا من ضعيف ما يتمسّك به.

و تعلّقوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿فَجَزاءٌ مِثْلُ ما قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوا عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾[1]، و قوله تعالى: ﴿عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَ عَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ﴾[2].

قالوا: و المثليّة و المقدار طريقه غالب الظنّ.

و بقوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَواحِدَةً أَوْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ﴾[3]، قالوا: و ذلك طريقه غالب الظنّ.

و هذه الآيات لا تخلو [مِن] أن يكون المستدلّ بها يعتمدها في جواز التعبّد بالظُّنون، أو في وجوب التعبّد بها:

فإن كان الأوّل، كان ذلك صحيحاً، و ذلك ممّا قدّمنا جوازه.

و إن أراد الثاني، كان ذلك باطلاً؛ لأنّه ليس إذا ثبت التعبّد في شيء بغالب الظنّ ينبغي أن يحمل غيره عليه؛ لأنّ ذلك يصير قياساً، و كلامنا في مسألة القياس، فكيف يستدلّ بالشيء على نفسه؟ على أنّ من أصحابنا من قال: إنّ المثليّة و القدر منصوص عليه، فعلى هذا المذهب سقط السؤال.

---

١. المائدة (٥): ٩٥.

٢. البقرة (٢): ٢٣٦.

٣. النساء (٤): ٣.

و تعلّقوا أيضاً بأن قالوا: قد ظهر عن الصحابة القول بالقياس، و اتّفق جميعهم عليه، نحو اختلافهم في مسألة الحرام، و الجدّ، و المشرّكة، و الإيلاء، و غير ذلك، و رجوع كلّ منهم في قوله إلى طريقة القياس، لأنّهم اختلفوا في الحرام، فقالوا بأربعة أقاويل:

أحدها: إنّه في حكم التطليقات الثلاث، و ذلك مرويٌّ عن أمير المؤمنين عليه السلام، و زيد، و ابن عمر.

و القول الآخر: قول من جعله يميناً يلزم فيها الكفّارة، و هو المحكيّ عن أبي بكر، و عمر، و ابن مسعود، و عائشة.

و الثالث: قول من جعله ظهاراً، و هو المروي عن ابن عبّاس، و غيره.

و الرابع: قول من جعله تطليقةً واحدةً، و هو المرويّ عن ابن مسعود، و ابن عمر و غيرهما.

ثمّ اختلفوا، فمنهم من لغاهُ، و منهم من جعله واحدةً رجعيّةً، و بعضهم جعله بائنةً، و كلّ ذلك تفريعٌ للقول الرابع.

و حُكي في المسألة قولٌ خامس عن مسروق، و هو أنّه ليس بشيءٍ؛ لأنّه تحريم لما أحلّه اللّه تعالى، و وجوده كعدمه.

و اختلافهم أيضاً في الجدّ ظاهر، و كذلك ما عددناه من المسائل، و إنّما شرحنا مسألة الحرام، لأنّ الخلاف فيها أكثر منه في غيرها.

قالوا: و قد علمنا أنّه لا وجه لأقاويلهم إلّا طريقة القياس و الاجتهاد؛ لأنّ من جعل الحرام طلاقاً ثلاثاً، معلوم انّه لم يرد أنّه طلاق ثلاث على الحقيقة، بل أراد أنّه كالطّلاق الثلاث، و جارٍ مجراه، و كذلك من جعله يميناً و ظهاراً، محال أن يريد إلّا الشبه دون أن يكون عنده يميناً، أو ظهاراً في الحقيقة.

و لأنّه قد نقل عنهم النصّ الصريح في أنّهم قالوا بذلك قياساً؛ لأنّ من ذهب إلى أنّ الجدّ بمنزلة الأب، نصّ على أنّه مع فقد الأب بمنزلة ابن الابن مع فقد

الابن، حتّى صرّح ابن عبّاس بأن قال: «ألا يتّقي اللّه زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً، و لا يجعل أب الأب أباً؟».

و قد علمنا انّه لم يرجع في ذلك إلى نصّ؛ لأنّ الحدّ لا نصّ عليه في الكتاب، فلم يَبْقَ إلّا سلوكهم فيه طرق التمثيل و المقايسة.

و ثبت أيضاً عمّن قال بالمقايسة بين الأخ و الجدّ أنّه شبّههما بغصنَي شجرة و بجدولَي نهر، و لهذا يبطل قول من يدّعي أنّهم قالوا ذلك على طريق الصلح و البور[1]، أو لأنّه أقلّ ما قيل فيه، أو حكموا بحكم العقل، أو لنصّ خفيّ.

و يبطل ذلك زائداً على ما تقدّم، أنّهم اختلفوا فيما لا يسوغ فيه الصلح؛ لتعلُّقه بتحريم الفروج و تحليلها، كمسألة الحرام و الإيلاء.

و لأنّ ما يقال من طريق الصلح لا يفرع عليه، و تبنى بحسبه المذاهب.

و لأنّهم اختلفوا في مواضع لا يصحّ أن يقال فيها بأقلّ ما قيل، و لأنّهم قد اختلفوا فيما زاد على أقلّ ما قيل.

و قالوا أيضاً بأقاويل كلّها خارجة عمّا في أصل العقل، و لو قالوا أيضاً لِنصٍّ، لوجب أن يظهر؛ لأنّ الدواعي إلى إظهاره قويّة.

و إذا ثبت ذلك من حالهم، فهم بين قائلٍ بالقياس، و مصوّبٍ لقائله غير منكرٍ عليه، فصاروا مُجْمعين على القولِ به، و إجماعهم حجّةٌ، و لا يجوز أن ينعقد على خطأ.

فيُقال لهم: لنا في الكلام عليكم وجهان:

أحدهما: أن نبيّن بطلان ما حكمتم به، و قطعتم عليه، من أنّ القول في المسائل التي ذكرتموها لم يكن إلّا بالقياس، و نبيّن أنّه يحتمل أن يكون النصّ إمّا بظاهره أو دليله، و الاحتمال في هذا الموضع يكفي و يأتي على استدلالهم.

---

١. البور: الاختبار. لسان العرب، ج ٤، ص ٨٧ (بور).

و الوجه الآخر: أن ننازع فيما ادّعيتموه من ارتفاع النكير للقياس، و نبيّن أنّه ورد عنهم من ذلك ما في بعضه كفاية، و إبطال لقول من يدّعي خلافه.

و لنا أيضاً: إذا سلَّمنا أنّهم قالوا في تلك المسائل بالقياس، و تجاوزنا عن الخلاف في ارتفاع النكير، و فرضنا أنّه لم يكن أن نقول ارتفاع النكير لا يدلّ في كلّ موضع على الرضا و التسليم، و إنّما يدلّ على ذلك إذا علمنا أنّه لا وجه لارتفاعه إلّا الرضا، فأمّا مع تجويز كونه للرّضا و لغيره، فلا دلالة فيه.

غير أنّ هذه الطَّريقة توحش من خالفنا في هذه المسألة؛ لأنّها تطرق عليهم فساد أُصول هي أهمّ إليهم من الكلام فيها، وينبغي أن يتجاوز عن هذا الكلام في هذا المعنى و يقتصر على الوجهين اللَّذين قدّمناهما؛ لأنّ الكلام في هذا الوجه له موضوع غير هذا هو أليق به، و قد ذكرناه في كتاب الإمامة مستوفى.

فيُقال لهم: لِمَ زعمتم أنّ القول في المسائل التي عدّدتموها إنّما كان بالقياس؟ فلم نجدكم اقتصرتم إلّا على الدعوى المجرّدة من برهان.

و لِمَ إذا اختلفوا و تباينت أقوالهم، وجب أن تستند تلك المذاهب إلى القياس، و أنتم تعلمون انّ الاختلاف في المذاهب المستندة إلى النصوص ممكن كإمكانه في المستندة إلى القياس؟

و لِمَ أنكرتم أن يكون كلّ واحدٍ منهم إنّما ذهب إلى ما حكي عنه لتمسّكه بدليل نصّ اعتقد أنه دالّ على ما ذهب إليه؟

فإن قالوا: لو كانوا قالوا بذلك للنّصوص، لوجب أن تنقل تلك النصوص و تشتهر؛ لأنّ الدواعي تقوى إلى نقلها، و الاحتجاج بها.

قلنا: أوّل ما نقوله: إنّا لم نلزمكم أن يكونوا اعتمدوا في هذه المسائل نصوصاً صريحةً استدلّوا بها على المذاهب التي اعتقدوها، بل ألزمناكم أن يكونوا اعتمدوا فيها أدلَّة النصوص التي تحتاج فيها إلى ضرب من الاستدلال و التأوّل، سواء كانت تلك النصوص على هذه نصوصاً ظاهرة للكلّ، معلومة للجميع، أو

كانت مختصّة، فلا يجب أن تفرضوا كلامنا في غير ما فرضناه فيه.

على أنّا نقول لهم: و لو كانوا اعتمدوا في ذلك على علّة قياسيّة، لوجب نقلها و ظهورها؛ لأنّ الدواعي إلى نقل مذاهبهم تدعو إلى نقل طرقها، و ما به احتجّوا، و عليه عوّلوا، و ما نجد في ذلك رواية، فإن كان فَقْدُ ما اعتمدوه من دليل النص و ارتفاع روايته، دليلاً على أنّهم قالوا بالقياس، فكذلك يجب أن يكون فَقْدُنا لروايةٍ عنهم تتضمّن أنّهم قالوا بذلك قياساً، دليلاً على القول به من طريق النصوص.

فإن قالوا: الفرق بين الأمرَيْن أنّ القياس لا يجب اتّباع العالم فيه، و النصوص يجب اتّباعه، فوجب نقل النص، و لا يجب مثله في القياس.

قلنا: إطلاقكم أنّ القياس لا يجب فيه الاتّباع، لا يصحّ على مذاهبكم، بل يجب فيه الاتّباع إذا ظهر وجه القول به، و أمارات غلبة الظنّ فيه، و إنّما لا يجب القول به بارتفاع هذا الشرط، و على العالم أن يظهر وجه القول لمن خالفه؛ ليظهر له منه ما يكون فرضه معه الانتقال عمّا كان عليه.

و لولا هذا ما حسنت مناظرة أصحاب القياس و الاجتهاد بعضهم لبعض، و لم ينقل عن الصحابة وجه قولهم في مسألة الحرام التي وقع النص من مخالفينا عليها لقوّتها عندهم، و لم يُرْوَ عن أحدٍ منهم العلّة التي من أجلها جعله طلاقاً ثلاثاً، أو ظهاراً، أو يميناً.

على أنّه إنّما يجب على المعتقد للمذهب أن يظهر وجه قوله عند المناظرة، و الحاجة الداعية إليه، فأمّا أن يكون ظهور وجه القول كظهور القول و المذهب، فغير واجب.

و كيف يُقال ذلك، و نحن نعلم أنّ كثيراً من الصحابة و التابعين و من كان بعدهم قد ظهرت عنهم مذاهب كثيرة فيما طريقه العلم، و الدليل القاطع من غير أن يظهر عنه أو ينقل ما كان دليله بعينه لأيّ طريقٍ قال بذلك المذهب و اعتقده.

فإن قالوا: فقد تناظروا، و ردّ بعضهم على بعض، و لم يُذكر عنهم احتجاج بنصّ.

قلنا: ليس يمكن أن يحكى عنهم في مسألة الحرام و غيرها من المسائل أنّهم اجتمعوا فيها لمناظرة و منازعة، و حاجّ بعضهم بعضاً، و ردّ بعضهم على بعض، و لم يذكروا أدلّة النص، و لا وردت بشيءٍ من ذلك رواية، و أكثر ما روي إضافة هذه المذاهب إلى القائلين بها.

على أنّهم إن كانوا تناظروا و تنازعوا، فلابدّ من أن يُظهر كلّ واحدٍ منهم وجه قوله، سواء كان نصّاً أو قياساً، و في مثل هذه الحال لا يسوغ الإعراض عن ذكر وجه القول، و إن جاز في غيرها.

و لهذا لا نجد أحداً من الفقهاء ينازع خصومه و يردّ مذاهبهم عليهم على سبيل المناظرة، و لا يظهر وجه قياسه و العلّةَ التي من أجلها ذهبَ إلى ما ذهب إليه، بل لابدّ له من تحرير علله و تهذيبها، و الاحتراز فيه من النقض، و إذا كنّا لم نجد روايةً منهم بوجه قياسه، و بالعلّة التي من أجلها جمع بين الأمرَيْن اللّذين شبّه أحدهما بالآخر، فيجب أن ينفى عنهم القول بالقياس، إن كان ما فرضتموه صحيحاً.

فإن قالوا: من شأن العلماء أن يذكروا النصوص الشاهدة لأقوالهم و مذاهبهم؛ لترتفع عنهم التهمة في الخطأ، أو القول بغير دليل.

قلنا: و من شأنهم أن يذكروا الوجه القياسي المصحّح لمذهبهم؛ لترتفع عنهم التهمة.

و بعد، فلعلّ القوم كانوا آمنين من أن يُتّهموا بالتبخيت، و الاعتقادات المبتدأة، فلم يحتاجوا إلى ذلك.

فإن قالوا: ليس نجد في نصوص الكتاب و السنّة ظاهراً و لا دليلاً يدلّ على هذه المذاهب التي حكينا اختلافهم فيها، إلّا أن يدّعوا نصوصاً غير ظاهرة، بأن

اختصّ كلّ واحد منهم بها، فيظهر بطلان قولكم لكلّ أحد، و يلزم حينئذٍ أن تكون تلك النصوص قد أُشيعت و ظهرت، لتعلم و تعرف، و إلّا طرق ذلك إبطال الشريعة و أكثرها.

قلنا: إنّا ما ضمنّا لكم أن يكون كلّ واحدٍ من القوم ذهبَ إلى مذهبه للدليل عليه من جهة النص، و إنّما ألزمناكم تجويز سبب كلّ قائلٍ منهم بوجه اعتقده دليلاً قد يجوز أن يكون فيه مخطئاً و مصيباً، و لو أخطأت الجماعة في استدلالها على أقوالها إلّا واحداً فيها، لم يضرّنا فيما قصدناه؛ لأنّ الذي أمن من إجماعهم على الخطأ لا يؤمن من إجماع أكثرهم، ففقدكم نصوص الكتاب و السنّة أدلّة لتلك المذاهب لا يدخل على ما قلناه، اللّهم إلّا أن يريدوا أنّا فقدنا ما يمكن التعلُّق به، أو الاعتقاد فيه أنّه دليل.

فهذا إذا ادّعيتموه علمتم ما فيه، و قيل لكم: من أين قلتم ذلك؟ و كيف يُحاط علماً بمثله و يقطع عليه؟ و هل هذا إلّا تحجّر في الشبه طريف، و ليس يجب في الشبه ما يجب في الأدلّة، فإنّ تلك تنحصر، و الشبه لا تنحصر.

على أنّا نقول: و ما نجد لقول كلّ واحدٍ من الجماعة علّة تقتضي القول بمذهبه، فيجب أن ينفى اعتمادهم في هذه المذاهب على العلل القياسيّة.

فإن قالوا: إنّكم لم تجدوا علّة يجب عندها الحكم بكلّ ما حكي من المذاهب، و إلّا فأنتم تجدون ما يمكن أن يجعل علّة، ويعتقد عنده.

قلنا: و كذلك نقول لكم فيما تقدّم.

على أنّا نقول لهم: لِمَ أنكرتم أن يكون من ذهب في الحرام إلى الطلاق الثلاث، إنّما قال بذلك من حيث جعله ككنايات الطلاق التي هي طلاق على الحقيقة، و لها أحكام الطلاق عند كثير منهم من غير اختيار الشبه، و رجع في ذلك إلى النصّ في الطلاق، و أدخله في جملة ما يتناوله الاسم؟

و من قال: «إنّه يمين»، يَرجع أيضاً إلى نصّ الكتاب الذي يَرجع إليه القائلون

في زماننا بأنّ الحرام يمين، و هو قوله تعالى: ﴿يا أيُّها النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أحَلَّ اللّهُ لَكَ تَبْتَغى مَرْضاتَ أزْواجِكَ﴾[١]، ثمّ قوله بعد: ﴿قَدْ فَرَضَ اللّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أيْمانِكُمْ﴾[٢]، و أنّ النبي ﷺ حرّم على نفسه مارية القبطيّة، أو شرب العسل على اختلاف الرواية في ذلك[٣]، فأنزل اللّه تعالى ما تلوناه، وسمّاه يميناً بقوله: ﴿قَدْ فَرَضَ اللّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أيْمانِكُمْ﴾، فدخل فيما يتناوله اللفظ.

و من عجيب الأمر أنّهم يجدون كثيراً من الفقهاء في زماننا يعتمدون ذلك في هذه المسألة، و يعوّلون على هذا الظاهر، ويتعجّبون أن يكون بعض الصحابة رجع في شيءٍ من المذاهب التي حكوها إلى النصّ، و يقطعون على أنّه لا مخرج لها في النصوص، و هذا يدلّ على قلّة التأمّل.

و يمكن أيضاً مثل ذلك فيمن ذهب إلى أنّه ظهار، و أن يكون أجراه مجرى الظّهار في تناول الاسم له، و إن كان لفظه مخالفاً للفظ الظهار، كما كانت كنايات الطلاق مخالفة للفظ الطلاق، و أجريت مجراه، و كذلك لفظ الحرام مخالف لليمين، و أجري في تناول الاسم مجراه.

و من ذهب إلى أنّه تطليقة واحدة، كأنّه ذهب إلى الطلاق، و إلى أقلّ ما يقع به.

و الذاهب إلى الثلاث ذهب إلى الأكثر و الأعمّ.

و كلّ هذا ممكنٌ أن يتعلّق فيه بالظواهر و النصوص، و تكفي الإشارة إلى ما يمكن أن يكون متعلّقاً، و ليس يلزم أن يكون حجّةً قاطعةً، و دليلاً صحيحاً.

فأمّا قول مسروق، فواضح أنّه لم يقل قياساً، و أنّه لمّا لم يجعل لهذا القول تأثيراً، تمسّك بالأصل في الحكم، أو ببعض الظواهر التي تحظر تحريم المحلّل.

قال: قالوا: لو كانوا رجعوا في هذه الأقوال إلى ظواهر النصوص و أدلّتها على

---

١. التحريم (٦٦): ١.

٢. التحريم (٦٦): ٢.

٣. جامع البيان، ج٢٨، ص١٩٨ ـ ٢٠٢.

ما ذكرتم، لوجب أن يخطّيء بعضهم بعضاً؛ لأنّ الحقّ لا يكون إلّا في أحد الأقوال.

قلنا: لا شيء أبلغ في التخطئة من المجاهرة بالخلاف، و الفتوى بخلاف المذهب، و هذا قد كان منهم، و زاد بعضهم عليه حتّى انتهى إلى ذكر المباهلة، و التخويف من اللّٰه.

فأمّا السباب، و اللَّعن، و الشتم، و الرجوع عن الولاية، فليس يجب عندنا بكلّ خطأ، و سنبيّن القول في ذلك إذا تكلّمنا على الطَّريقة التي نذكرها عنهم من الاستدلال فيما بعد، إن شاء اللّٰه.

فأمّا قولهم في الاستدلال: «انّهم جعلوه طلاقاً، تمثيلاً و تشبيهاً»، فقد بيّنا أنّه غير ممتنع أن يكونوا ألحقوه بما يتناوله الاسم، بناء على أنّهم لا يقدرون أن يحكوا عنهم أنّهم قالوا: «قلنا بكذا، تشبيهاً بكذا»، و إنّما روي أنّهم جعلوا الحرام طلاقاً، و حكموا فيه بحكم الطلاق، فأمّا من أيّ وجه فعلوا ذلك، و هل ألحقوه به، تمثيلاً و تشبيهاً، أو في تناول الاسم له، فليس بمنقول.

على أنّه لا يمتنع أن يشبّه الشيء بالشّيء و يذكر له نظير، لا على سبيل المقايسة، بل على سبيل التقريب و الإفهام، فيقول من ينفي القياس مثلاً: «المصافحة و المعانقة يجريان مجرى المجامعة في نقض الطُّهر»، و إن لم يكن حاملاً لهما عليها بالقياس، بل يذهب إلى تناول ظاهر اللَّفظ للكلّ.

فلو نقل عنهم التصريح بالتّمثيل و التشبيه، لم يكن فيه دلالة على انّ القياس ليس هو أن يقول القائل: «الحكم في هذا الشيء التحريم كما كان في غيره ممّا تناول النص تحريمه»، بل القياس هو أن يثبت للمسكوت عن حكمه مثل حكم المنطوق بحكمه، لعلَّة جمعت بينهما، و تكون العلَّة معلومة متميّزة مستدلاً على كونها علَّة من دون سائر صفات الأصل بالدّليل.

و هذا ممّا لا يُروى عن أحد من الصحابة أنّه استعمله على وجهٍ من الوجوه، فكيف يُدّعى مع ذلك التصريح منهم بالقياس؟

فأمّا ادّعاؤهم أنّهم صرّحوابالقياس، و تعلّقوا في ذلك بما روي عن ابن عبّاس من قوله: «ألا يتّقي اللّه زيد يجعل ابن الابن ابناً، و لا يجعل أب الأب أباً»، و ما روي من التشبيه بغصنَي شجرة و بجدولَي نهر، فلا تعلُّق بمثله؛ لأنّ أوّل ما فيه أنّه لا يجب أن يعتمد في إيجاب العلم بالقياس على وجهٍ واحدٍ غير مقطوع به؛ لأنّ هذه المسألة من المسائل المعلومة التي لا يعتمد فيها إلّا الأدلّة الموجبة للعلم، و ما رووه عن ابن عبّاس و غيره من أخبار الآحاد التي لا يقطع بها، فكيف يُستدلّ بها لو كان فيها دلالة و هي غير معلومة؟

و ليس لأحدٍ أن يدّعي الإجماع على صحّة الأخبار من حيث تلقّوا هذه الأخبار بالقبول، أو يدّعوا تواترها و انتشارها؛ و ذلك أنّها و إن ظهرت بين الفقهاء، و ذكرت في كتب الفرائض، فلا شبهة في أنّها أخبار آحاد، و لا فرق بين من يدّعى تواترها، و بين من يدّعي تواتر جميع أخبار الآحاد التي ظهرت بين الفقهاء، و كثر احتجاجهم بها في كتبهم و مناظراتهم، و إن كانت أصولها آحاداً.

فأمّا الإجماع و التلقّي بالقبول، فإنّه غير مسلَّم؛ لأنّه لم يكن منهم في هذه الأخبار إلّا ما كان منهم في خبر الوضوء من مسّ الذكر[1]، و قوله: «إنّما الأعمال بالنّيات»[2]، و ما شاكل ذلك من أخبار الآحاد، و قد علمنا أنّ هذه الأخبار التي ذكرناها و ما جرى مجراها ليس ممّا يوجب الحجّة، و لا تثبت بمثله الأُصول التي طريقها العلم.

فإن قالوا: خبر «مَسّ الذكر»، و «الأعمال بالنّيّات» ما قبلوه، من حيث قطعوا على صحّته، و إنّما عملوا به كما يعملون على أخبار الآحاد.

قلنا: و هكذا خبر غصنَي الشجرة، و ما يجري مجراه، فليس يمكن بين الأمرين فرق.

---

۱. مسند أحمد، ج ۲، ص ۲۲۳.

۲. صحيح البخاري، ج ۱، ص ۲.

و بعد، فلو سلَّمنا قيام الحجّة بما رَوَوْه، و إن لم يكن كذلك، لم يكن فيه دليل على قولهم؛ لأنّ أكثر ما في الرواية عن ابن عبّاس انّه أنكر على زيد أنّه لم يحكم للجدّ بحكم الأب الأدنى، كما حكم في ابن الابن، و ليس في الرواية أنّه أنكر ذلك عليه، و جمع بين الأمرين بعلَّة قياسيّة أوجبت الجمع بينهما؛ و ظاهر نكيره يحتمل أن يكون[1]؛ لأنّ ظاهراً من القول أوجب عنده إجراء الأب مجرى الجدّ، كما أنّ ظاهراً آخر أوجب إجراء ابن الابن مجرى الابن للصّلب.

ألا ترى أنّه يحسن من نافي القياس، العامل في مذهبه كلّه على النصوص أن يقول لمن خالفه في حكم الملامسة: «أما تتّقي اللّه، توجب انتقاض الطُّهر بالتقاء الختانين، و لا توجب انتقاضه بالقبلة»، و هو يذهب إلى أنّ الذي يقتضي الجمع بينهما ظاهر قوله تعالى: ﴿أَوْ لاٰمَسْتُمُ النِّسٰاءَ﴾[2]، فلا يمنع أن يكون ابن عبّاس إنّما دعا زيداً إلى القول بالظّاهر، و قال له: «إذا أجريت ابن الابن مجرى ابن الصلب؛ لوقوع اسم الولد عليه و تناول قوله: ﴿يُوصِيكُمُ اللّٰهُ فِى أَوْلاٰدِكُمْ﴾[3] لهما، فأجرِ أيضاً الجدّ مجرى الأب؛ لوقوع اسم الأب عليهما». و قد روي عن ابن عبّاس، في ذلك التعلُّق بالقرآن تصريحاً.

على أنّ ظاهر قول ابن عبّاس يشهد لمذاهبنا؛ لأنّه نسب زيداً إلى مفارقة التقوى و خوَّفه باللّه تعالى، فلولا أنّ زيداً عنده كان في حكم العادل عن النصّ، لم يصحّ منه إطلاق ذلك القول؛ لأنّ من يعدل عن موجب القياس على اختلاف مذاهب مثبتيه، لا ينسب إلى مفارقة التقوى؛ لأنّ أكثرهم يقول: إنّه مصيب، و من خطَّأه يقول: إنّه معذور، و لا يبلغ به إلى هذه الحال.

فأمّا ذكرهم غصنَي الشجرة وجدولَي النهر، فلا يوجب القول بالقياس، و إنّما سلكوا ذلك؛ تقريباً للقول من الفهم، و تنبيهاً عليه، من غير أن يجعلوا ذلك علّة

---

١. كذا في المطبوع.

٢. النساء (٤): ٤٣.

٣. النساء (٤): ١١.

موجبة للحكم، كما يفعل المعلّم مع المتعلّم من ضرب الأمثال، و تقريب البعيد، و إزالة اللَّبس عن المشتبه.

و كيف يصحّ أن يدّعى في ذلك أنّه على طريق المقايسة، و قد علمنا أنّ القدر الذي اعتمدوه من ذكر الغصن و الجدول لا يصحّح[١] أن يكون عند أحد أُصول في الشريعة، يقاس عليها، و تثبت الأحكام لها؟

على أنّ الوجه في ذكرهم لما حكي ظاهر، و ذلك أنّهم توصّلوا بما ذكر عنهم إلى معرفة أقرب الرجلين من المتوفّى، و ألصقهما به نسباً، ثمّ رجعوا في توريثه إلى الدليل الموجب للأقرب الميراث.

و هذا كما يتنازع رجلان في ميراث ميّت، و يدّعي كلّ واحد منهما أنّه أقرب إليه من الآخر، فيصحّ لمن أراد اعتبار أمرهما أن يعدّ الآباء بين الميّت و بين كلّ واحد منهما و يحصيهم، ليعلم أنّ الأقرب هو من قلّ عدد الآباء بينه و بين الميّت، دون من كثر عددهم بينه و بينه.

و له أيضاً أن يوضّح ذلك لمن التبس عليه بذكر الأمثال و النظائر، و إن كان كلّ ذلك ممّا لا يثبت به التوريث، و إنّما يعرف به الأقرب، و الميراث يثبت بالنّصوص.

فأمّا الوجه الثاني من الكلام على استدلالهم هذا أن نقول لهم: لِمَ زعمتم أنّ النكير مرتفع، و قد روي عن كلّ واحد من الصحابة ـ الذين أضفتم إليهم القول بالقياس ـ ذمّه، و توبيخ فاعله، و الإزراء عليه؟

فروي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «لو كان الدين يؤخذ بالقياس، لكان باطن الخفّ أولى بالمسح من ظاهره»[٢]، و هذا تصريح منه عليه السلام بأنّه لا قياس في ذلك.

---

١. في المطبوع: «لا يصحّ».

٢. السنن الكبرى، ج ١، ص ٢٩٢؛ فتح الباري، ج ٤، ص ١٦٧.

و روي عنه ﷺ أنّه قال: «من أراد أن يتقحّم جراثيم جهنّم، فليقل في الجدّ برأيه»[١]، و هذا اللّفظ يروى عن عمر.

و ما روي عنه ﷺ في ذمّ القياس، و الذمّ لفاعله، أكثر من أن يحصى.

و روي عن أبي بكر أنّه قال: «أيّ سماء تظلّني، و أيّ أرض تقلّني، إذا قلتُ في كتاب اللّٰه برأيي».

و عن عمر أنّه قال: «إيّاكم و أصحاب الرأي؛ فإنّهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، فقالوا بالرّأي، فضلّوا و أضلّوا».

و روي عنه أنّه قال: «إيّاكم و المكايلة، قيل: و ما هي؟ قال: المقايسة».

و روي عن شريح أنّه قال: «كتب إليّ عمر بن الخطّاب ـ و هو يومئذٍ من قبله ـ: اقْضِ بما في كتاب اللّٰه، فإن جاءك ما ليس في كتاب اللّٰه، فاقض بما في سنّة رسول اللّٰه ﷺ، فإن جاءك ما ليس في سنّة رسول اللّٰه، فاقْضِ بما أجمع عليه أهل العلم، فإن لم تجد، فلا عليك أن لا تقضي».

و روي عن عمر أيضاً أنّه قال: «أجرؤكم على الجدّ، أجرؤكم على النار».

و عن عبد اللّٰه بن مسعود أنّه قال: «يذهب قرّاؤكم و صلحاؤكم، و يتّخذ الناس رؤساء جهّالا، يقيسون الأُمور برأيهم».

و عنه أنّه قال: «إذا قلتم في دينكم بالقياس، أحللتم كثيراً ممّا حرّم اللّٰه، و حرّمتم كثيراً ممّا حلّل اللّٰه».

و روي عن عبد اللّٰه بن عبّاس أنّه قال: «إنّ اللّٰه تعالى قال لنبيّه: «احكم بينهم بما أراك اللّٰه»[٢]، و لم يَقُل: بما رأيت».

و روي عنه أيضاً انّه قال: «لو جعل لأحدٍ أن يحكم برأيه، لجعل ذلك لرسول

---

١. السنن الكبرى، ج٦، ص٢٤٥؛ سنن الدارمي، ج٢، ص٣٥٢.

٢. اقتباسٌ من قوله تعالى: ﴿إنّا أنزلنا إليك الكتاب بالحقّ لتحكم بين الناس بما أراك اللّٰه﴾. (النساء (٤): ١٠٥)

اللّهﷺ، يقول تعالى: ﴿وَ أَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ﴾[١]».

و روي عنه أنّه قال: «إيّاكم و المقاييس؛ فإنّما عبدت الشمس و القمر بالمقاييس».

و روي عن عبد اللّه بن عمر أنّه قال: «السنّة ما سَنّه رسول اللّهﷺ، و لا تجعلوا الرأي سُنّة للمسلمين».

و قال مسروقٌ: «لا أقيس شيئاً بشيءٍ؛ أخاف أن تزلّ قدمي بعد ثبوتها».

و كان ابن سيرين يذمّ القياس، و يقول: «أوّل من قاس إبليس».

و روي عنه أنّه كان لا يكاد يقول شيئاً برأيه.

و قال الشعبي لرجل: «لعلّك من القائسين».

و قال: «إن أخذتم بالقياس، أحللتم الحرام، و حرّمتم الحلال».

و كان أبو سلمة بن عبد الرحمن لا يفتي برأيه.

و إذا كان القوم قد صرّحوا بذمّ القياس و إنكاره هذا التصريح، فكيف يدّعى ارتفاع نكيرهم؟ و أيّ نكيرٍ يتجاوز ما ذكرناه و رويناه عنهم؟

و ليس لهم أن يتأوّلوا الألفاظ التي رويناها و يستكرهوا التأويل فيها و يتعسّفوه، مثل أن يحملوها على إنكار بعض القياس دون بعض، أو على وجه دون وجه، ليسلم لهم ما حكوه من قولهم بالرّأي و القياس؛ لأنّ ذلك إنّما يسوغ لو كان ما استدلّوا به على قولهم بالقياس غير محتمل للتّأويل، و كان صريحاً في دلالته على ذلك.

فإنّا قد بيّنّا أنّ جميع ما تعلّقوا به من اختلافهم في مسألة الحرام و غيرها من المسائل لا يدلّ على القياس، و لا له أيضاً ظاهر في الدلالة عليه، و سنبيّن بمشيّة اللّه مثل ذلك في تعلّقهم بالرّأي و إضافة الأحكام إليه، و أنّه لا ظاهر له في الدلالة

---

١. المائدة (٥): ٤٩.

على القياس، فضلاً عن أن يحتمل التأويل، فلا وجه لتأويلهم ما رويناه من الأخبار، لا سيّما و جميعها له ظاهر في نفي القياس، لابدّ لهم من العدول عنه إذا صحّ تأويلهم، فكيف يعدل عمّا له ظاهر في الدلالة على أمر لأجل ما لا ظاهر له؟

و لو تساوى الأمران في الظّاهر أيضاً، لم يكن لهم أن يحملوا أخبارنا على التأويلات التي ذكروها لتسلم دلالة ما تعلّقوا به على القياس، و لو كانوا بذلك أولى منّا إذا تأوّلنا ما رووه، و حملناه على أنّ القول فيه إنّما كان بالنّصوص و أدلّتها؛ ليسلم دلالة ما رويناه على نفي القياس.

و ما لا يزالون يتعلّقون به في ذلك من قولهم: إنّ المنكرين لذلك هم المستعملون له، فلابدّ من حمل النكير على ما يوافق ما ظهر عنهم من استعمال القياس.

فتعلّل بالباطل؛ و ذلك أنّا لا نعلم أنّهم استعملوا القياس ضرورةً، أو من وجه لا يسوغ فيه التأويل، و لا يدخله الاحتمال، و إنّما ادّعي ذلك عليهم، و تعلّق مدّعيه بما لا ظاهر له، و لا شهادة فيه بالقول بالقياس، و أحسن أحواله أن يكون محتملاً، فكيف يصحّ ما ذكروه؟

و هذه الجملة التي ذكرناها تسقط قولهم: إنّ الرأي الذي أبوه هو الذي يصدر عن الهوى، و الذي يستعمل في غير موضعه، و أنّ أمير المؤمنين عليه السلام إنّما نفى أن يكون جميع الدين يؤخذ قياساً، و كذلك أبو بكر إنّما استكبر استعماله الرأي في كتاب اللّه على وجه لا يسوغ فيه، إلى غير ذلك ممّا يقولونه و يفزعون إليه؛ لأنّ كلّ ذلك منهم عدول عن الظّاهر، و تخصيص لإطلاقه، و تأوّل لا يجب المصير إليه إلّا بعد القطع على صحّة القياس، و قول القوم به بما لا يحتمل التأويل.

فأمّا قول بعضهم: إنّهم فعلوا ذلك تشدّداً، و احتياطاً للدّين، حتّى لا يقول الفقهاء على القياس، و يعدلوا عن تتبّع الكتاب و السنّة.

فظاهر السقوط؛ و ذلك أنّ التشدد لا يجوز أن يبلغ إلى إنكار ما أوجبه اللّه

تعالى، أو فسح فيه، و لا يقتضي أن يخرجوا إنكارهم المخرج الموهم لإنكار الحقّ، و لو كان ذلك غرضهم، لوجب أن يصرّحوا بذمّ العدول عن الكتاب و السنّة، و الإعراض عن تأمّلهما و التشاغل بغيرهما، من غير أن يطلقوا إنكار القياس و الرأي اللّذين هما عندكم أصلان من أُصول الدين، تاليان للكتاب و السنة و الإجماع.

على أنّه يمكن أن يُقال لهم: مع تسليم ارتفاع النكير، لِمَ أنكرتم أن يكون بعض الصحابة الّذين حكيتم عنهم الاختلاف في مسألة الحرام و غيرها قد رجع في مذهبه إلى القياس، و هو من كان قوله منهم أبعد من أن يتناوله شيء من ظواهر الكتاب و السنّة؟ و أن يكون الباقون رجعوا في مذاهبهم إلى النصوص و أدلّتها؟

غير أنّ من ذهب إلى القياس منهم لم يظهر وجه قوله، و لا علمت الجماعة أنّه قاله قياساً، و لو علموا بذلك لأنكروه، غير أنّهم لا يعلمونه، و أحسنوا الظنّ بالقائل، و ظنّوا أنّه لم يقل إلّا عن نصّ، أو طريق يخالف القياس.

و ليس يجب أن يكون وجه قول كلّ واحد منهم على التفصيل معلوماً للجماعة، و متى أوجبوا ذلك و ادّعوه، طالبناهم بالدّليل على صحّته، و لن يجدوه، و هذا أيضاً ممّا لا انفكاك لهم منه.

و استدلّوا أيضاً بأن قالوا: قد ظهر عن الصحابة القول بالرّأي، و إضافة المذاهب إليه، و لفظة «الرأي» إذا أُطلقت لم تُفِدِ القولَ بالحكم من طريق النصّ؛ لأنّ ما طريقه العلم لا يضاف إلى الرأي، جليّاً كان الدليل أو خفيّاً، و لا يستفاد من ذلك إلّا القول من طريق القياس و الاجتهاد، و الأخبار الواردة في ذلك كثيرة:

نحو ما روي عن أبي بكر في الكلالة: «أقول فيها برأيي».

و قول عمر: «أقضي برأيي»، و قوله: «هذا ما رأى عمر»، و نحو قول أمير المؤمنين عليه السلام في أمّهات الأولاد: «كان رأيي و رأي عمر أن لا يُبَعْن، ثمّ رأيت

بيعهنّ»[1]، و هذه الجملة تدلّ على القياس و الاجتهاد من الوجه الذي ذكرناه في إطلاق لفظ «الرأي»، و إضافة المذهب إليه.

و لأنّه أيضاً لو كان رجوعهم فيما ذكرناه من اختلافهم إلى طرق العلم، لما صحّ منهم الرجوع من رأي إلى رأي، و لا التوقف فيه، و تجويز كونه صواباً و خطأ، و لا أن يمسكوا عن تخطئة المخالف، و النكير عليه.

و لأنّ الأدلّة لا تتناقض و لا تختلف، فكيف يجوز أن يرجع كلّ واحد إلى دليل مع اختلاف أقوالهم؟

فيُقال لهم: قد ادّعيتم في معنى «الرأي» ما لا يصح؛ لأنّ «الرأي» إذا أُطلق، تناول كلّ ما كان متوصّلاً إليه بضرب من الاستدلال الذي يصحّ فيه اعتراض الشبهات، و اختلاف أهل الإسلام لا يختصّ ما قيل قياساً، دون ما قبل من جهة اعتبار الظواهر و الاستدلال بها، ألا ترى أنّهم يقولون: «فلان يرى العدل»، و «فلان يرى القدر»، و «فلان يرى الإرجاء»، و «فلان يرى القطع على عقاب الفسّاق»، و إن كان ذلك متوصّلاً إليه بالأدلّة الموجبة للعلم.

و كذلك يقولون: «إنّ أبا حنيفة يرى الوضوء بنبيذ التمر، و إنّ ذلك رأيه»، كما يقال: «إنّ ذلك مذهبه»، و إن كان لا يرجع في ذلك إلى قياس و اجتهاد.

و يقال أيضاً: «إنّ القضاء بالشّاهد و اليمين رأي الشافعي، و مالك»، و إن كان مرجعهما فيه إلى الخبر، و أنّ الأقراء التي تعتبر في العدّة على رأي أبي حنيفة الحيض، و على رأي الشافعي و غيره الأطهار، و إن كان رجوع كلّ واحد منهما في ذلك إلى ضرب من الاستدلال يخالف القياس.

و إذا كان معنى «الرأي»، و المستفاد به المذهب و الاعتقاد على ما ذكرناه، لم يكن في إضافة الصحابة أقوالها إلى الرأي دلالة على ما توهّمه خصومنا من

---

١. المصنّف لعبد الرزاق، ج ٧، ص ٢٩١.

القياس؛ لأنّهم لم ينصّوا على أنّ الرأي الذي رواه هو الصادر عن القياس دون غيره، و إذا لم ينصّوا و القول محتمل لما يقولونه، لم يكن للخصم فيه دلالة.

فإن قالوا: إن كان القول في «الرأي» على ما ذكرتم، فلِمَ لا يُقال: إنّ المسلمين يرون أنّ التمسّك بالصّلاة و الصوم و ما أشبه ذلك من الأُمور المعلومة؟

قلنا: إنّما لا يُقال ذلك؛ لما قدّمناه من أنّ لفظ «الرأي» يفيد الأُمور المعلومة من الطُّرق التي يصحّ أن تعترضها الشبهات، و يختلف فيها أهل القبلة، و لهذا لا يضيفون الأُمور المعلومة ضرورة من واجبات العقول إلى الرأي، كقبح الظُّلم، و وجوب الإنصاف، و ردّ الوديعة، و لا يضيفون أيضاً إليه العلم بدعاء الرسول عليه السلام لأُمّته إلى الصلوات الخَمس، و صوم شهر بعينه، إمّا لأنّه معلوم ضرورةً، أو باستدلال لا تدخل فيه شبهة.

و كذلك أيضاً لا يضيفون إليه سائر الأُمور المعلومة بالأدلّة التي لا يختلف المسلمون فيها، كوجوب التمسك بالصّلاة، و الصوم، و العلم بنبوّة الرسول صلى الله عليه و آله و صدق دعوته، و قد بينّا أنّهم يطلقون «الرأي» في القول بالعدل، و القدر، و غير ذلك.

فإن قالوا: إنّما صحّ أن يقول العدليّ: «فلان يرى القدر»، و يقول القدريّ: «فلان يرى العدل»؛ لأنّ كلّ واحدٍ منهما ينسب صاحبه إلى القول بغير علم، و إن اجتهد، فشبّه بالقول بالرّأي الذي هو القياس.

قيل لهم: هذا الإطلاق الذي حكيناه ليس يختصّ بواحد دون آخر، بل العدليّ يقول في نفسه و فيمن يقول بقوله: «إنّه يرى العدل»، و كذلك القدر و الإرجاء و سائر ما حكيناه من المذاهب. على أنّ العدليّ لا يرى أنّ القدريّ قائلٌ بالقدر إلّا عن تقليد أو شبهة، و ليس يرى أنّه قائلٌ من اجتهاد يقتضي غلبة الظنّ، حتّى يطلق عليه لفظ «الرأي» المختصّ عندهم بالمذاهب الحاصلة من طريق القياس.

فإن قالوا: كيف يصحّ أن ينازعوا في اختصاص «الرأي» بما ذكرناه، و معلومٌ

أنّ القائل إذا قال: «هذا مذهب أهل الرأي»، و «قال أهل الرأي: كذا»، لم يفهم عنه إلّا القياس دون غيره؟

قيل: هذا تعارفٌ حادثٌ في أهل القياس، لأنّه حدث الاختلاف بين الأُمّة في القياس، فنفاه قومٌ، و أثبته آخرون، و غلب على مثبتيه الإضافة إلى الرأي، و معلوم أنّ هذا التعارف لم يكن في زمن الصحابة، فكيف يحمل خطابهم عليه؟

على أنّه ليس مَعَنا عن أحد من الصحابة أنّه قال: «أنا من أهل الرأي»، و أكثر ما رووه قولهم: «رأينا كذا»، و «كان رأيي و رأي فلان كذا»، و ليس يمتنع أن يكون في بعض تصرّف اللَّفظة من التعارف ما ليس هو في جميع تصرّفها، و تكون الإضافة إلى «الرأي» قد غلب فيها ما ذكروه، و إن لم يغلب في قولهم: «رأيت كذا»، و «كان كذا من رأيي».

[و] هذا ممّا لا يمكن دفعه؛ فإنّه لا شبهة على أحدٍ في أنّ قولهم: «فلان من أهل الرأي» لا يجري في الاختصاص بالإضافة إلى الاجتهاد و القياس مجرى قولهم: «رأي فلان كذا»، و «كان رأي فلان أن يقول بكذا»، و أنّ الثاني لا تعارف فيه يخصّصه، و إن كان في الأوّل.

و إذا صحّ ما ذكرناه، لم يمتنع أن يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «كان رأيي و رأي عمر ألَّا يُبَعْن»، أي: مذهبي و ما أفتي به، و كذلك قول أبي بكر: «أقول فيها برأيي»، أي ما أعتقده، و أدّاني الاستدلال إليه، و كذلك قول عمر: «أقضي فيها برأيي».

فإن قالوا: لو كان الأمر على ما ذكرتم، فلِمَ قالوا: «إن كان صواباً فمن اللّٰه، و إن كان خطأ فمنّي، و من الشيطان»، و الأدلَّة و النصوص لا يكون فيها خطاء؟

قيل: قد يخطيء المحتجّ بالكتاب و السنّة، و المستدلّ بأدلَّتهما، بأن يضع الاستدلال في غير موضعه، مثلاً يقدّم مؤخّراً، أو يؤخّر مقدّماً، أو يخصّ عاماً، أو يعمّ خاصاً، أو يتمسّك بمنسوخ، أو يعمل على ما هناك أولى منه، فيكون

الخطأ منه، أو من الشيطان، فالكتاب و السنّة و إن لم يكن فيهما خطأ، فالمستدلّ بهما قد يخطيء من حيث قلنا.

على أنّا إذا تأمّلنا المسائل التي قالوا فيها بما قالوه، و أضافوه إلى رأيهم، وجدنا جميعها إمّا مخرّجاً من أدلّة النصوص، فالذّاهب إليها متعلّق بغير القياس.

أمّا بيع أُمّ الولد فيمكن أن يعوّل من منع منه على ما روي عنه‌ﷺ من قوله: «أيّما أمَة ولدت من سيّدها، فهي معتقة»[1]، و بما روي عنه‌ﷺ في مارية القبطيّة لمّا ولدت إبراهيم: «أعتقها ولدها»[2].

و من ذهب إلى جواز بيعها أمكنه التعلُّق بأشياء:

منها: إنّ أصل الملك جواز التصرف، و الولادة غير مزيلة للملك؛ بدلالة أنّ لسيّدها وطأها بعد الولادة، من غير ملكٍ ثانٍ، و لا عقد نكاحٍ، و ذلك يقتضي بقاء السبب المبيح للوطء، و هو الملك.

و منها: إنّه لا خلاف في أنّ عتقها بعد الولادة جائز، و لو كان الملك زائلاً، ما جاز العتق.

و منها: قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ﴾[3]، و يتعلّق بعمومه في كلّ موضع إلّا ما أخرجه الدليل، فلعلّ من أجاز البيع في الصدر الأوّل تعلّق ببعض ما أشرنا إليه، و اعتمده.

و من تأمّل احتجاج أمير المؤمنين‌ﷺ في بيع أُمّهات الأولاد، وجده مخالفاً لطريقة القياس؛ لأنّ المروي عنه‌ﷺ أنّه قال: «سبق كتاب اللّٰه بجواز بيعها»[4]، فأضاف جواز البيع إلى الكتاب دون غيره.

---

١. سنن الدارقطني، ج ٤، ص ٧٢ ـ ٧٣، مع اختلاف يسير.
٢. السنن الكبرى، ج ١٠، ص ٣٤٦؛ سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ٨٤١
٣. البقرة (٢): ٢٧٥.
٤. لم نعثر عليه.

فأمّا قول أبي بكر، و قد سئل عن الكلالة: «أقول فيها برأيي، فإن كان حقّاً فمن اللّه، و إن كان خطأ فمنّي، هو ما عدا الوالد و الولد»، فليس يجوز أن يكون الرأي الذي ذكره هو القياس؛ لأنّ السؤال وقع عن معنى اسم، و الأسماء لا مدخل للقياس فيها، و إنّما المرجع فيها إلى المواضعة، و توقيف أهل اللسان، و كتاب اللّه تعالى يدلّ على معنى الكلالة؛ لأنّه تعالى قال: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللّهُ يُفْتيكُمْ فى الْكَلالَةِ﴾[1]، و ما تولّى اللّه تفسيره و الفتوى به، لم يدخله الرأي الذي هو الاجتهاد و القياس.

و يبيّن ذلك أيضاً قول النبي عليه السلام لعمر، و قد كرّر عليه السؤال عن الكلالة: «تكفيك آية الصيف»[2]، و هذا يدلّ على أنّ الآية نفسها تفيد الحكم.

و كذلك إن تعلّقوا بما روي عن ابن مسعود، و أنّه سُئل عن امرأة مات عنها زوجها، و لم يسمّ لها صداقاً، و لم يدخل بها؟ فردّ السائل شهراً، ثمّ قال: «أقول فيها برأيي، فإن كان حقّاً فمن اللّه، و إن كان خطأً فمنّي، أو من الشيطان، و اللّه و رسوله منه بريئان، عليها العدّة، و لها الميراث، و لها مهر نسائها، لا وكس و لا شطط».

فقال معقل بن يسار: «أشهد أنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله قضى في بروع بنت واشقٍ بما قضيت»، فسُرّ عبد اللّه.

و ذلك أنّ لقول عبد اللّه ظاهراً في كتاب اللّه يمكن أن يرجع إليه، و هو عموم قوله تعالى: ﴿وَ الَّذينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُونَ أَزْواجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْرًا﴾[3]؛ لأنّ عموم الآية تقتضي العدّة على كلّ زوجةٍ توفّي عنها زوجها، و لم يخصّ بالجملة من لم يسمّ لها صداقاً.

---

١. النساء (٤): ١٧٦.

٢. صحيح مسلم، ج ٢، ص ٨١؛ مسند أحمد، ج ١، ص ١٥.

٣. البقرة (٢): ٢٣٤.

و يمكن أن يكون أوجب الميراث لكلّ زوجة، كقوله تعالى: ﴿وَ لَهُنَّ الرُّبُعُ مِمّا تَرَكْتُمْ﴾[1]، و لم يخصّ من لم يطأها زوجها، و لم يسمّ لها صداقاً، و أوجب المهر بقوله تعالى: ﴿فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَ آتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[2]، و ذلك موجب لمهر المثل؛ لأنّ المسمّى لا يتجاوز، و لا يعتبر فيه العرف.

و إذا كان لكلّ حكمٍ أفتى به وجهٌ في الظّاهر، فما السبب في القطع على قوله بالقياس؟

فإن قيل: لِمَ ردّهم شهراً؟ و لِمَ قال: «و إن كان خطأ فمنّي»؟ فكيف يكون الحكم المأخوذ من ظاهر الكتاب خطأ؟

قلنا: يجوز أن يكون توقّفه، و ترداده للسّائل، لطلبه ما عساه يقتضي تخصيص الآيات التي ذكرناها، و التماساً لما لعلّه أن يعثر عليه ممّا يجب له ترك الظّاهر.

و يمكن أن يكون أيضاً أنّه لم يتعيّن عليه فرض الفتيا؛ لوجود غيره من علماء الصحابة، فآثر طلب السلامة بالإعراض عن الجواب و الفتيا، ثمّ لمّا ألحّوا عليه و سألوه، أجاب.

فأمّا قوله: «إن كان خطأ فمنّي»، فيمكن أن يكون لأنّه جوّز أن يكون هناك ما هو أولى من الظّاهر، من دليلٍ يخصّ، أو رواية تقتضيه من الرسول ﷺ في مثل ما سئل عنه يخالف قضيّته، أو غير ذلك ممّا يكون العدول إليه أولى .

على أنّهم يقولون: «كلّ مجتهد مصيب»، فيلزمهم السؤال عن قوله: «إن كان خطأ فمنّي»، و كيف نسب نفسه إلى الخطأ و هو مجتهد؟

فلابدّ لهم من الرجوع إلى تجويزه على نفسه التقصير في طلب خبر لو استقصى لظفر به، و ما جرى مجرى ذلك.

---

١. النساء (٤): ١٢.

٢. النساء (٤): ٢٥.

و متى تأمّلت جميع المسائل التي حكي عنهم إضافة القول فيها إلى رأيهم، وجدت لها مخرجا في الظّواهر، و طرقا تخالف القياس.

فأمّا قولهم: «ولو كان رجوعهم في ذلك إلى طرق العلم، لما صحّ منهم الرجوع من رأيٍ إلى آخر، و لا التوقّف فيه، و تجويز كونه خطأ و صواباً».

فمن بعيد ما يقال؛ و ذلك أنّ الرجوع عن المذاهب و أدلّتها لا يدلّ على القول فيها بالقياس و الظنّ؛ لأنّ ذلك قد يصحّ فيما طريقه العلم و الأدلّة، ألا ترى أنّ القائل بالجبر قد يعدل عنه إلى العدل، و كذلك قد يعدل عن القطع على عقاب الفسّاق من أهل القبلة إلى القول بالإرجاء، و سائر مسائل الأُصول ذلك ممكن فيها، فليس التنقل من رأي إلى آخر دلالة على ما ظنّوا.

و أمّا التوقّف، فقد يجوز أن يكون طلباً للاستدلال و التأمّل، كما يتوقّف الناظرون في كثير من مسائل الأُصول التي يتوصّل إليها بالأدلّة المفضية إلى العلم، و يتثبّتون؛ تحرّزاً من الغلط، و احتياطاً في إصابة الحقّ.

فأمّا تجويز كونه خطأ و صواباً، فالوجه فيه ما ذكرناه في خبر ابن مسعود، أو أنّ ذلك يحسن أن يُقال بحيث يكون التجويز لورود ما هو أولى من الظّاهر ثانياً؛ لأنّ الناظر ربّما كان متّهما نفسه بالتّقصير، و يجوز أن يكون في المسألة مخصّص، أو معنى يقتضي العدول إليه، لم يمعن النظر في طلبه، و الفحص عنه.

و أمّا قولهم: «ولا أن يمسكوا عن تخطئة المخالف و النكير عليه، و لأنّ الأدلّة لا تتناقض و لا تختلف، فكيف يجوز أن يرجع كلّ واحد منهم في قوله إلى دليل؟»، فقد بيّنا أنّا لا نقول أنّ مع كلّ واحدٍ دليلاً على الحقيقة، و إنّما قلنا: يجوز أن يكون كلّ واحد تعلّق بطريقة من الظّاهر و أدلّة النصوص، اعتقدها دليلاً، و لا شبهة في أنّ الأدلّة لا تتناقض، إلّا أنّ ما يعتقد بالشّبهة دليلاً، لا يجبُ ذلك فيه.

فأمّا الإمساك عن النكير و التخطئة، فلم يمسكوا عنهما، و العلم بأنّ بعضهم خطّأ بعضا يجري مجرى العلم بأنّهم اختلفوا، فدافع أحد الأمرين كدافع الآخر.

و يدلّ على ما ذكرناه ما روي عن أمير المؤمنينعليه السلام، و قد استفتاه عمر في امرأة وجّه إليها، فألقت ما في بطنها، و قد أفتاه كافّة من حضره من الصحابة بأن لا شيء عليه؛ فإنّه مؤدّب، فقال عليه السلام: «إن كان هذا جهد رأيهم فقد أخطئوا، و إن كانوا قاربوك فقد غشّوك»[١]، و هذا تصريح بالتّخطئة.

و الخبر الذي رويناه متقدّماً عنهعليه السلام يشهد بذلك، و هو قولهعليه السلام: «من أراد أن يتقحّم جراثيم جهنّم، فليقل في الجدّ برأيه»[٢].

و روي عن ابن عبّاس أنّه قال: «من شاء باهلته: أنّ الذي أحصى رمل عالج ما جعل للمال نصفين و ثلثاً».

و روي عنه أنّه قال: «من شاء باهلته: أنّ الجدّ أب».

و قد رويت المباهلة عن ابن مسعود أيضاً في قصّةٍ أُخرى، و روي عن ابن عبّاس الخبر الذي تقدّم من قوله: «ألا يتّقي اللّه زيد بن ثابت»، و هذا أيضاً تصريح بالتخطئة، و تخويف باللّه تعالى في المقام على المذهب.

و الخبر الذي رويناه أيضاً عن عمر أنّه قال: «أجرؤكم على الجدّ، أجرؤكم على النار»، واضح في هذا الباب.

و روي عن عائشة أنّها بعثت إلى زيد بن أرقم، و قد اشترى ما باعه بأقلّ ممّا باعه به قبل أن يقبض الثمن: «إنّك إن لم تتب، فقد بطل جهادك مع النبيصلى الله عليه و آله».

و قيل لابن المسيّب: إنّ شُريحاً قضى في مكاتبٍ عليه دين: انّ الدين و الكتابة بالحصص، فقال: أخطأ شريح.

و في هذا من الأخبار ما لا يحصى كثرة، و فيما أوردناه كفايةً لما أردناه.

فأمّا ما لا يزالون يستكرهونه، و يتعسّفونه من تأويل هذه الأخبار التي ذكرناها، مثل قولهم في قصّة المجهضة ولدها: «إنّ الخطأ و الغش إنّما أراد به ترك ما هو

---

١. أُصول السرخسي، ج ١، ص ٣٠٤؛ المحصول للرازي، ج ٤، ص ٣١٩.

٢. تقدّم تخريجه.

الأُولى في النصح و المذهب»، و انّ ابن عبّاس دعا إلى المباهلة؛ لأنّه خُطِّيء في اجتهاده، فدعا من خطَّأه في ذلك ـ لا في نفس المذهب ـ إلى المباهلة، و إنّ ذكر جهنّم و النار على سبيل التشدّد و التحرّز، و أنّ ذلك تخويف لمن أقدم عليه من غير فكر و لا تحفّظ.

و في حديث إحباط الجهاد، أنّ ذلك مشروطٌ بأن يكون ذاكراً للخبر المقتضي لخلاف قوله، إلى غير ذلك ممّا يتناولون به الأخبار الواردة في هذا المعنى، فكلُّه عدول عن ظواهر الأخبار، و حملها على ما لم تحتمله، و ذلك إنّما يسوغ إن ساغ، متى ثبت لنا تصويب القوم بعضهم لبعض في مذاهبهم من وجه لا يحتمله التأويل.

فأمّا و لا شيء نذكر في ذلك إلّا و هو محتمل للتّصويب و غيره على ما ذكرناه و سنذكره، فلا وجه للالتفات إلى تأويلاتهم البعيدة .

فإن قالوا: نحن و إن صوّبنا المجتهدين، فليس نمنع من أن يكون في جملة المسائل ما الحق فيه في واحد، فلا يسوغ في مثله الاجتهاد، و أكثر ما تقتضيه الأخبار التي رويتموها أن يكون الاجتهاد غير سائغ في هذه المسائل بعينها، و هذا لا يدلّ على أنّ سائر المسائل كذلك.

قلنا: لا فرق بين هذه المسائل التي روينا فيها الأخبار و بين غيرها، و ليس لها صفة تباين بها ما عداها من مسائل الاجتهاد، ألا يرون أنّه لا نصّ في شيء منها يقطع العذر، كما أنّ ذلك ليس في غيرها من مسائل الاجتهاد ، و إذا لم يتميّز من غيرها بصفة، لم يسغ ما ادّعيتموه، و اشترك الكلّ في جواز الاجتهاد فيه، أو المنع منه.

و استدلّوا أيضاً بأن قالوا: ليس تخلو أقوالهم في هذه المسائل التي أضافوها إلى آرائهم و أمثالها من أن يكونوا ذهبوا إليها من طرق الأدلَّة الموجبة للعلم، أو من جهة الاجتهاد و القياس .

و لو كان الأوّل، لوجب أن يكون الحقّ في واحد من الأقوال دون جميعها، و لوجب أن يكون ما عدا المذهب الواحد و الذي هو الحقّ منها باطلاً خطأ، و لو كان كذلك، لوجب أن يقطعوا ولاية قائله، و يبرؤوا منه، و يلعنوه، و لا يعظموه، ألا ترى انّهم في أُمور كثيرة خرجوا إلى المقاتلة، و رجعوا عن التعظيم و الولاية، لما لم يكن من باب الاجتهاديات، و لو كان الكلّ واحداً، لفعلوا في جميعه فعلاً واحداً.

و لو كان الأمر أيضاً على خلاف قولنا، لم يحسن أن يولّي بعضهم بعضاً، مع علمه بخلافه عليه في مذهبه، كما ولّى أمير المؤمنين عليه السلام شريحاً، مع علمه بخلافه له في كثير من الأحكام، و كما ولّى أبو بكر زيداً، و هو يخالف في الجدّ، فلولا اعتقاد المولّي أنّ المولى محقّ، و أنّ الذي يذهب إليه ـ و إن كان مخالفاً لمذهبه ـ صواب، لم يجز ذلك، و لا جاز أيضاً أن يسوّغ له الفتيا، و يحيل عليه بها، و قد كانوا يفعلون ذلك.

و كذلك كان يجب أن ينقض بعضهم على بعض الأحكام التي يخالفه فيها، لمّا تمكّن من ذلك، و أن ينقض الواحد على نفسه ما حكم به لهم في حال، ثمّ رجع إلى ما يخالفه في أُخرى؛ لأنّ كثيرا منهم قد قضى بقضايا مختلفة، و لم يَنْقُض على نفسه ما تقدّم، فلولا أنّ الكلّ عندهم صواب، لم يسغ ذلك.

و أيضاً فقد اختلفوا فيما لو كان خطأً لكان كبيراً، نحو اختلافهم في الفروج، و الدماء، و الأموال، و قضى بعضهم بإراقة الدم، و إباحة المال و الفرج، فلو كان منهم من أخطأ، لم يجز أن يكون خطأه كبيراً، و يكون سبيله سبيل من ابتدأ إراقة دم محرّم بغير حقّ، و أخذ مالاً عظيماً بغير حقّ، و إعطاء من لا يستحقّه، و في ذلك تفسيقه و وجوب البراءة منه.

و في علمنا بفقد كلّ ذلك دليل على أنّهم قالوا بالاجتهاد، و أنّ الجماعة مصيبون.

و هذه الطَّريقة هي عمدتهم في أنّ كلّ مجتهد مصيب في أحكام الشريعة.

قيل لهم: ما تنكرون أن يكون الخطأ الواقع ينقسم إلى ما يوجب البراءة، و حمل السلاح، و اللَّعن، و قطع الولاية، و إلى ما لا يوجب شيئاً من ذلك، و أن يكون اشتراك الفعلين في كونهما خطأ لا يقتضي اشتراكهما فيما يستحقّ عليهما، و يعامل به فاعلهما.

ألا يرى أنّ الصغيرة تشارك الكبيرة في القبح و الخطأ، فلا يدلّ ذلك على تساويهما فيما يعامل به فاعلهما، و الزنا و الكفر يشتركان في القبح و المعصية، و لا يجب تساويهما في سائر الأحكام.

و إذا جاز اشتراك الشيئين في القبح مع اختلافهما فيما يستحقّ عليهما، لم يمتنع أن يكون الحقّ في أحد ما قاله القوم، و ما عداه خطأ، و لا يجب مساواة ذلك الخطأ، لما يوجب من الخطأ التبرّي، و اللَّعن، و حمل السلاح، و الحرب.

ثمّ يُقال لهم: أليس الصحابة قد اختلفت قبل العقد لأبي بكر، حتّى قالت الأنصار: «منّا أمير، و منكم أمير»؟، فإذا اعترفوا به، و لابدّ منه، قيل لهم: أو ليس الذين دعوا إلى ذلك مخطئين؛ لمخالفتهم الخبر المأثور عن النبي ﷺ من قوله: «الأئمّة من قريش»[1]؟ فلابدّ من الإقرار بخطئهم.

فيُقال لهم: أفتقولون: إنّهم كانوا فسّاقاً، ضلّالاً، يستحقّون اللَّعن، و البراءة، و الحرب؟

فإن قالوا: نعم، لزمهم تفسيق الأنصار، و لعنهم، و البراءة منهم. و هذا أقبح ممّا يعيبونه على من يرمونه بالرّفض.

فإن قالوا: إنّهم لم يصرّوا على ذلك، بل راجعوا الحقّ، فلم يستحقّوا تفسيقاً، و لا براءة.

---

١. مسند أحمد، ج٣، ص١٢٩؛ المستدرك للحاكم، ج٤، ص٧٥ـ٧٦.

قيل لهم: كلامنا عليهم قبل التسليم، و سماع الخبر، و على ما قضيتم به يجب أن يكونوا في تلك الحال فسّاقاً، يستحقّون البراءة، و اللَّعن، و العدول عن الولاية و التعظيم، و هذا ممّا لم يقله أحد منهم.

على أنّ فيهم من لم يرجع بعد سماع الخبر، و أقام على أمره، فيجب أن يحكموا فيه بكلّ الذي ذكرناه.

فإن قالوا: إنّ الأنصار لم تفسّق بما دعت إليه، و إن كان الحقّ في خلاف قولها، و لا استحقّت اللَّعن و البراءة.

قيل لهم: فما تنكرون أن يكون الحقّ في أحد ما قالته الصحابة من المسائل التي ذكرتموها دون ما عداه، و أن يكون من خالفه لا يستحقّ شيئاً ممّا ذكرتم؟

و يُسألون أيضاً على هذا الوجه في جميع ما اختلفت فيه الصحابة، ممّا الحقّ فيه في كلّ واحد، كاختلافهم في مانعي الزكاة، هل يستحقّون القتال؟ و غير ذلك من المسائل.

و يُقال: يجب إذا كان مَن فارق الحقّ في مثل هذه المسائل من الصحابة قد أخطأ، أن يكون في تلك الحال فاسقاً، منقطع الولاية، ملعونا، مستحقّا للمحاربة.

و يُسألون أيضاً عن قضاء عمر في الحامل المعترفة بالزّنا بالرّجم، حتّى قال له أمير المؤمنينﷺ: «إن كان لك عليها سبيل، فلا سبيل لك على ما في بطنها»[1].

فيُقال لهم: أتقولون: إنّ قضاءه بذلك حقّ؟

فإن قالوا: نعم، غلطوا، و فارقوا ما عليه الأمّة؛ لأنّ الكلّ يقولون: لا يجوز رجمها و هي حامل، و في رجوع عمر إلى قول أمير المؤمنينﷺ، و قوله: «لولا عليّ لهلك عمر»، دلالة على تنبيه الخطأ في قضيّته.

فيُقال لهم: أتقولون: إذا كان قد أخطأ انّه مستحقّ اللَّعن، و البراءة، و التفسيق؟

---

١. الإرشاد للشيخ المفيد، ج ١، ص ٢٠٤.

فلابدّ لهم من أن ينفوا ذلك، و يجعلوا الخطأ الواقع منه ممّا لا يقتضي تفسيقاً، و لا براءة، فيُقال في المجتهدين مثله.

فإنْ قالوا: إنّ الخطأ الذي لم تقم الدلالة على أنّه فسق، يجوز أن يكون فسقاً، و أن يكون صاحبه مستحقّاً لقطع الولاية، و اللّعن، و البراءة، فيقولون في الصحابة مثل ذلك.

قلنا: هكذا يجب أن يقال، و إنّما منعنا من إيجابكم تفسيقهم، و الرجوع عن ولايتهم، باختلافهم في مسائل الاجتهاد، و أعلمناكم أنّ ذلك لا يجب في كلّ خطأ و معصية، و ليس هذا ممّا يوحش، فإنّ تجويز كون خطئهم في حوادث الشرع كبيراً من حيث لا يعلم، كتجويز كلّ أحدٍ عليهم أن يكون مستسرّاً بكبيرة يجب لها قطع الولاية، و يستحقّ بها البراءة، و اللّعن، غير أنّ تجويز ذلك عليهم في حوادث الشرع لا يوجب الإقدام على قطع ولايتهم، و إسقاط تعظيمهم، كما أنّ تجويز الكبائر عليهم لا يوجب ذلك، و إنّما يوجبه تيقّن وقوع الكبائر منهم.

و في من يوافقنا في كون الحقّ في هذه المسائل في واحد، من يقول: إنّي آمن من كون خطائهم في حوادث الشرع كبيراً، من حيث الإجماع، و الأوّل أمرّ على النظر.

على أنّ مذهبنا في من جمع بين الإيمان و المعصية معروف، و عندنا أنّ معاصي المؤمنين من أهل الصلاة لا تسقط ولايته وتعظيمه، و المعاصي عندنا و إن كان جميعها كبيرا، و أنّها تسمّى صغائر بالإضافة، فليس يجوز أن نلعن فاعلها، أو نحاربه، أو نحدّه، أو نستعمل معه الأحكام التي تستعمل مع العصاة إلّا بتوقيف على ذلك.

و إنّما تستعمل هذه الأحكام مع بعض عصاة أهل الصلاة بالتّوقيف، و ما لم يرد فيه سمع من معاصيهم، لا تقدّم على المساواة بينه و بين غيره فيما ذكرناه، بل يقتصر على الذمّ المشروط أيضاً ببقاء استحقاق العقاب؛ لأنّا نجوّز من إسقاط اللّه

تعالى لعقابهم تفضّلاً ما يمنع من استحقاقهم الذم، كما منع من استحقاق العقاب.

فالقول في ما ذكرناه واضحٌ، و ما ألزموناه باطل على كلّ مذهب.

فأمّا تعلّقهم بولاية بعضهم بعضاً مع المخالفة في المذهب، و أنّ ذلك يدلّ على التصويب، فليس على ما ظنّوا، و ذلك أنّه لم يولّ أحد منهم والياً، لا شريحاً، و لا زيداً، و لا غيرهما، إلّا على أن يحكم بكتاب اللّٰه تعالى، و سنّة نبيّه ﷺ، و ما أجمع عليه المسلمون، و لا يتجافوا الحقّ في الحوادث، و لا يتعدّاه، و إذا قلّده بهذا الشرط، لم يمكن أن يقال: «إنّه يسوغ له الحكم بخلاف مذهبه»؛ لأنّهم لا يتمكّنون من أن يقولوا: «إنّه نصّ له على شيءٍ ممّا يخالفه فيه، و أباحه الحكم فيه بخلاف رأيه».

و جملة ما نقوله: إنّه ليس لأحدٍ أن يقلّد حاكماً على أن يحكم بمذهب كذا، أو يقضي برأي فلان، بل يقلّده على أن يحكم بالكتاب و السنّة و الإجماع، و لم يولّ القوم أحداً إلّا على هذا.

فأمّا تعلّقهم بتسويغ الفتيا، و إحالة بعضهم على بعض بها، فغير صحيح؛ و ذلك انّهم يدّعون في تسويغ الفتيا ما لا نعلمه، وكيف يسوّغون الفتيا علىٰ جهة التصويب لها، و نحن نعلم أنّ بعضهم قد ردّ على بعض و خطّأه، و خوّفه باللّٰه تعالى من المقام على الهوى، و هذا غاية النكير؟

و إن أرادوا أنّهم سوّغوها من حيث لم ينقضوها و يبطلوا الأحكام المخالفة لهم، فذلك ليس بتسويغ، و سنتكلّم عليه.

و ما نعرف أيضاً أحداً منهم أرشد في الفتيا إلى من يخالفه فيما يخالفه فيه، و لا يقدرون على أن يعيّنوا واحداً فعل ذلك، و إنّما كانوا يحيلون بالفتيا في الجملة على أهل العلم، و العاملين بالحقّ، و التفصيل غير معلوم من الجملة.

فأمّا إلزامهم لنا أن ينقض بعضهم على بعض حكمه، و الواحد على نفسه فيما حكم به، و رجع عنه.

فغير واجب؛ لأنّ إقرار الحكم، و ورود العبادة بالإمساك عن نقضه لا يوجب كونه صواباً، ألا ترى انّا قد نقرّ أهل الذمّة على ابتياعاتهم الفاسدة، و مناكحتهم الباطلة، إذا أدّوا الجزية، و نقتصر في إنكاره على إظهار الخلاف، مع أنّا لا نرى شيئاً من ذلك صواباً، فليس مجيء العبادة بإقرار حكم من الأحكام مع النهي عنه ممّا يفسد أو يستحيل، و سبيل ذلك سبيل ابتداء العبادة به، فكما يجوز ورودها بهذا الحكم ابتداء، جاز ورودها بإقراره بعد وقوعه، و إن كان خطأ.

على أنّه قد ورد أنّ شريحاً قضى في ابني عمّ، أحدهما أخ لأُمّه بمذهب ابن مسعود، فنقض أمير المؤمنين عليه السلام حكمه، فقال: «في أيّ كتابٍ وجدتَ ذلك، أو في أيّ سنّة؟»[1]، و هذا يبطل دعوى من ادّعى أنّ أحداً منهم لم ينقض حكم من خالفه على العموم، و القول في نقض الواحد منهم على نفسه يجري على الوجه الذي ذكرناه.

فأمّا تعلّقهم بأنّ الخطأ في الدماء، و الفروج، و الأموال، لا يكون إلّا كبيراً، فظاهر البطلان.

لأنّا نقول لهم: لِمَ زعمتم أنّ الحكم بإراقة الدم، و إباحة الفروج، و الأموال، لا يكون إلّا كبيراً؟ و لِمَ إذا كان كبيراً في بعض المواضع، و من بعض الفاعلين، وجب أن يكون كذلك في كلّ حال، و من كلّ فاعل؟

أوَ لا ترون انّه قد يشترك فاعلان في إراقة دم غير مستحقّ، و يكون فعل أحدهما كفراً، و الآخر غير كفر، و إذا جاز ذلك، لم يمتنع أن يشترك فاعلان أيضاً في إراقة دمٍ، و يكون من أحدهما فسقاً و كبيراً، و لا يكون من الآخر كذلك.

ثمّ يُسألون عمّا اختلفت فيه الصحابة، و كان الحقّ فيه في أحد الأقوال، كاختلافهم في مانعي الزكاة، و هل يستحقّون القتال؟ واختلافهم في الإمامة يوم السقيفة.

---

١. المغني لابن قدامة، ج ١١، ص٤٠٦؛ أخبار القضاة، ج ٢، ص ٢٩٠.

و يقال لهم: يجب أن يكون خطأهم كبيراً؛ لأنّهم مخالفون للنّصوص، و ما الحقّ فيه في واحد، و يجب أن يكونوا بمنزلة من ابتدأ خلاف النصوص في غير ذلك، فكلّ شيءٍ يعتذرون به و يفصّلون، قوبلوا بمثله.

على أنّهم يقولون: إنّ قتلا وقع من موسى عليه السلام صغيرة، و لا يلزمهم أن يكون كلّ قتل صغيرة، و لا إذا حكموا بكبر القتل منّا أن يحكموا بكبره من موسى، فكيف سوّغ مع ذلك أن يلزموا مخالفهم في نفي القياس ما اعتمدوه؟

و تعلّقوا أيضاً بما روى من أنّ النبي صلى الله عليه و آله لما أنفذ معاذ إلى اليمن، قال له: «بماذا تقضي؟» قال: بكتاب اللّٰه.

قال: «فإن لم تجد في كتاب اللّٰه؟» قال: بسنّة رسول اللّٰه صلى الله عليه و آله.

قال: «فإن لم تجد؟»

قال: اجتهدُ رأيي، فقال: «الحمد للّٰه الذي وفّق رسولَ رسولِ اللّٰه لما يرضاه رسول اللّٰه صلى الله عليه و آله»[1].

و بما قد روي عن ابن مسعود مثل ذلك، و هو أنّه قال له: «اقْضِ بالكتاب و السنّة إذا وجدتهما، فإذا لم تجد الحكم فيهما، فاجتهد رأيك»[2].

و بما روى عن عمر في رسالته المشهورة إلى أبي موسى الأشعري أنّه قال: «قس الأُمور برأيك».

و الكلام على ما ذكروه من وجوه:

أوّلها: أنّ هذه أخبار آحاد لا تقبل في مثل هذه المسألة التي طريق إثباتها العلم المقطوع على صحّته، على أنّ الأُصول لو ثبتت بأخبار الآحاد، لم يجز ثبوتها بمثل خبر معاذ؛ لأنّ رواته مجهولون، و قيل: رواه جماعة من أصحاب معاذ، و لم يذكروا.

---

١. مسند أحمد، ج ٥، ص ٢٣٠؛ سنن أبي داود، ج ٢، ص ١٦٢.

٢. المحصول للرازي، ج ٥، ص ٣٩؛ الأحكام للآمدي، ج ٤، ص ٣٣.

على أنّ روايته قد وردت مختلفة، فجاء في بعضها أنّه لما قال: «أجتهدُ رأيي»، قال ﷺ له: «لا، اكتب إليّ، أكتب إليك»[١]، و هذا يوجب أن يكون الأمر في ما لا يجده في الكتاب و السنة موقوفاً على ما يكتب إليه، لا على اجتهاده.

فإن قالوا: الدليل على صحّة روايته تلقّي الأُمّة له عصراً بعد عصر بالقبول، و لأنّ الصحابة إذا ثبت انّهم عملوا بالقياس و الاجتهاد، فلابدّ فيه من نصّ؛ لأنّ أصل القياس في الشرع لا يستدرك قياساً، و لا نصّ يدلّ ظاهره على ذلك إلّا خبر معاذ، أو ما خبر معاذ أقوى منه، فيجب من ذلك صحّة الخبر.

قلنا: أمّا تلقّي الأُمّة له بالقبول فغير معلوم، و قد بيّنا أنّ قبول الأُمّة لأمثال هذه الأخبار كقبولهم لخبر «مسّ الذكر»[٢]، و ما جرى مجراه ممّا لا يُقطع به، و لا تُعلم صحّته.

فأمّا ادّعاؤهم ثبوت عملهم بالقياس، و انّه يجب أن يكون لهذا الخبر؛ لأنّه لا نصّ غيره، فبناء على ما لم يثبت و لا يثبت، و قد بيّنا بطلان ما ظنّوه دليلاً على إجماعهم على ذلك.

و لو سلّم لهم على ما فيه، لجاز أن يكونوا أجمعوا لبعض ما في الكتاب، أو لخبر آخر، على أنّهم قد اعتمدوا في تصحيح الخبر على ما إذا صحّ لم يحتج إلى الخبر، و لم يكن دليلاً على المسألة؛ لأنّا إذا علمنا إجماعهم على القياس و الاجتهاد، فأيّ فقرٍ بنا إلى تأمّل خبر معاذ؟ و كيف يستدلّ به على ما قد علمناه لغيره؟

فإنْ قالوا: نعلم بإجماعهم صحّة الخبر و يصير الخبر دليلاً، كما انّ إجماعهم دليل، و يكون المستدلّ مخيّراً في الاستدلال بأيّهما شاء.

---

١. المحصول للرازي، ج ٥، ص ٤١.

٢. تقدّم تخريجه.

قلنا: لسنا نعلم بإجماعهم صحّة الخبر، إلّا بعد أن نعلم انّهم أجـمعوا عـلى القياس و الاجتهاد، و عِلمنا بذلك يخرج الخبر من أن يكون دلالة، و إنّما كان يمكن ما ذكروه لو جاز أن يعلم إجماعهم على صحّة الخبر من غير أن يـعلم إجماعهم على القول بالقياس، و ذلك لا يصحّ.

على أنّا إذا تجاوزنا ذلك، و لم نعرض للكلام في أصل الخبر و وروده، لم يكن فيه دلالة؛ لأنّه قال: «أجتهدُ رأيي»، و لم يقل في ماذا. و لا ينكر أن يكون معناه: «أجتهدُ رأيي، حتّى أجد حكم اللّٰه تعالى في الحادثة من الكتاب و السنة، إذا كان في أحكام اللّٰه فيهما ما لا يتوصّل إليه إلّا بالاجتهاد، و لا يوجد في ظواهر النصوص».

فادّعاؤهم أنّ إلحاق الفرع بالأصل في الحكم لعلّة يستخرجها القـياس هـو الاجتهاد، زيادة في الخبر بما لا دليل عليه، و لا سبيل إلى تصحيحه.

فإن قالوا: ما يوجد في دليل النص من كتابٍ أو سنّة فـهو مـوجود فـيهما، و قوله: «فإن لم تجد»، يجب أن يحمل على عمومه، و على أنّه لم يجد على كلّ حالٍ، و إذا حمل على ذلك، فليس وراءه إلّا الرجوع إلى القياس الذي نقوله.

قلنا: ليس يجب حمل الكلام على عمومه عند أكثر أصـحابنا، فـعلى هـذا المذهب سقط هذا الكلام.

على أنّهم لا يقولون بذلك؛ لأنّ القياس و الاجـتهاد عـندهم مـن المـفهوم بالكتاب و السنّة، و هما لا يدلّان عليه، فكيف يصحّ حمل قوله: «فإن لم تجد» على العموم؟ و هذا يقتضي أنّهم قائلون في النفي أيضاً بالخصوص، فكـيف عابوه علينا؟

و بعد، فإن جاز إثبات القياس بمثل خبر معاذ، فإنّ من نفاه يروي ما هو أقوى منه، و أوضح لفظاً، نحو ما روي عن النبيّ ﷺ من قوله: «ستفترق أمّتي على بضع و سبعين فرقة، أعظمها فتنة على أُمّتي قوم يقيسون الأُمور برأيهم، فـيحرّمون

الحلال، و يحلّلون الحرام»[١].

و الروايات في هذا كثيرة، و من تتبّعها وجدها.

فأمّا خبر ابن مسعود الذي ذكروه، فالكلام عليه كالكلام على خبر معاذ بعينه.

فأمّا كتاب عمر إلى أبي موسى الأشعريّ، و قوله: «اعرف الأشباه و النظائر، و قس الأُمور برأيك»، فأضعف في باب الرواية من خبر معاذ، و أبعد من أن يتعلّق به في مثل هذا الباب، على أنّه إذا سُلِّم لم تكن فيه دلالة؛ و ذلك أنّ القياس الذي دعاه إليه هو إلحاق الشيء بشبهه، و لهذا قال: «اعرف الأشباه و النظائر»، و المشابهة الموجبة للقياس و حمل الشيء على نظيره إنّما هي المشاركة في أمر مخصوص به تعلّق الحكم، فمن عرف ذلك و حصّله وجب عليه الجمع به بين الأصل و الفرع.

و هذا المقدار لا ينازعون فيه، و لكن لا سبيل إلى معرفته، و لو أمكن فيه ما يدّعونه من الظنّ، لم يكن في الخبر أيضاً دلالة لهم؛ لأنّه ليس فيه الأمر بقياس النوع على الأصل إذا شاركه في معنى يغلب على الظن انّه علّة الحكم.

و للمخالف أن يقول لهم: إنّ الأرزّ ليس بمشابه للبُرّ، و لا النبيذ التمري يشابه الخمر، و لا بينهما شبه يوجب التساوي في الحكم، و الخبر إنّما تناول المساواة بين المشتبهين، و لا اشتباه هاهنا.

فإن قالوا: ها هنا اشتباه مظنون.

قلنا: ليس في الخبر: «اعمل على ما تظنّه مشتبها»، بل قال: «اعرف الأشباه و النظائر»، و ذلك يقتضي حصول العلم بالاشتباه.

على أنّ الأمر الذي يقع به التشابه في الحكم غير مذكور في الخبر، فإن جاز لهم أن يدّعوا أنّه عنى المشابهة في المعاني التي يدّعيها القائسون، كالكيل في

---

١. المستدرك، ج٣، ص٥٤٧؛ مجمع الزوائد للهيثمي، ج١، ص١٧٩.

البُرّ، و الشدّة في الخمر، جاز لخصومهم أن يدّعوا انّه أراد المشابهة في إطلاق الاسم، و اشتمال اللّفظ.

فيكون ذلك دعامته إلى القول بحمل اللّفظ على كلّ ما تحته من المسمّيات؛ لتساويها في تناول اللّفظ، فكأنّه تعالى إذا قال: ﴿وَ السارِقُ وَ السارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما﴾[1]، و علم أنّ كلّ سارقٍ يقع عليه هذا الاسم، و شارك سائر السرّاق في تناول اللّفظ، وجب التسوية بين الجميع في الحكم، إلّا أن تقوم دلالة.

و استدلّوا أيضاً، بأن قالوا: إذا ثبت في أنّه لابدّ في الفروع الشرعيّة من حكم، و لا نصّ و لا دليل على حكم مّا، يجب أن نكون متعبّدين فيها بالقياس.

و ربّما استدلّوا بهذه الطّريقة من وجه آخر، فقالوا: قد ثبت عن الصحابة أنّهم رجعوا في طلب أحكام الحوادث إلى الشرع، فإذا علم ذلك من حالهم في جميع الحوادث على كثرتها و اختلافها، و صحّ أنّه لا نصّ يدلّ على هذه الأحكام بظاهره و لا دليله، فليس بعد ذلك إلّا القياس و الاجتهاد؛ لأنّ التبخيت و القول بما اتّفق يمنع منه العقل.

و هذا الاستدلال يخالف الطّريقة الأُولى؛ لأنّهم لم يرجعوا في هذا إلى إجماعهم على نفس القول بالقياس و الاجتهاد، بل رجعوا إلى إجماعهم في طلب الأحكام من جهة الشرع، و في الطّريقة الأُولى اعتبروا إجماعهم على نفس القول بالقياس.

فيُقال لهم: في الحوادث حكم، لكنّه ما كان في العقل، أو فيها حكم، و لم يكلَّف معرفته، أو لا حكم فيها جملة، فكلّ ذلك جائز لا مانع منه.

و أمّا تعلّقهم بهذه الطّريقة على الوجه الثاني، فمبنيٌّ على أنّه لا نصّ يدلّ بظاهره، و لا دليله على أحكام الحوادث، فيجب لذلك الرجوع إلى القياس فيها،

---

١. المائدة (٥): ٣٨.

و دون ما ظنّوه خرط القتاد؛ لأنّا قد بيّنا أنّ جميع ما اختلفت فيه الصحابة من الأحكام له وجوه في النصوص، و أنّ ما لا يقف على وجهه بعينه يمكن أن يكون له وجه، و أنّ القطع على انتفاء مثل ذلك لا يمكن، بما يُستغنى عن إعادته.

على أنّ أكثر ما في هذا أن تكون جميع الحوادث التي علمنا طلبهم فيها للأحكام من جهة الشرع لا يدخل حكم العقل فيها، فإنّه لابدّ فيها من حكم شرعيّ، ثمّ نقول: إنّهم ما رجعوا فيما طلبوه من جهة الشرع إلّا إلى النصوص، و على من ادّعى خلاف ذلك الحجّة.

[و] من أين لهم أنّ جميع ما يحدث إلى يوم القيامة هذا حكمه؟ و أنّه لابدّ من أن يكون المرجع فيه إلى الشرع؟ و لا يجوز أن يحكم فيه بحكم العقل؟ و لِمَ إذا كانت الحوادث التي بليت بها الصحابة لها مخرج في الشريعة، وجب ذلك في كلّ حادثة؟ وهل هذا إلّا تمنّ و تحكُّم؟ على انّه قد روي عن بعضهم ما يقتضي انّه رجع إلى حكم العقل في مسألة الحرام، و هو مسروق؛ لأنّه جعل مسألة الحرام بمنزلة تحريم قصعة من ثريد ممّا يعلم بالعقل إباحته.

و استدلّ الشافعي و جماعةٌ معه على ذلك بالقِبلة، قالوا: لمّا وجب طلبها بما يمكن الطَّلب به عند عدم العين، فكذلك يجب طلب الحكم في الفرع عند عدم النصّ بما يمكن طلبه به.

يُقال لهم: إنّ ما ذكرتموه إن دلّ فإنّما يدلّ على جواز التعبّد بالاجتهاد في الشرعيّات، فأمّا أن يعتمد في إثبات العبادة به في الشرع فباطل؛ لأنّ معتمد ذلك لابدّ له من أن يقيس سائر حوادث الفروع في جواز استعمال الاجتهاد فيها على القِبلة، و ذلك منه قياس، و الكلام إنّما هو في إثبات القياس، و هل وردت به العبادة أم لا؟ فكيف يستسلف صحّته؟

و لمن ينفي القياس أن يقول: إنّ الذي يجب أن أثبت الحكم في القِبلة بالاجتهاد لورود النص، واقف عند ذلك و لا أتجاوزه، و هذا بمنزلة أن ترد

العبادة بإيجاب صلاة، فيقيس قايس عليها وجوب أُخرى، فكما أنّه ممنوع من ذلك إلّا أن يتعبّد بالقياس، فكذلك من قاس على القِبلة غيرها ممنوع من قياسه، و لمّا أثبت ورود العبادة بالقياس.

على أنّ الحكم عند الغيبة ثابت بالنّص في الجملة؛ لأنّ المكلّف قد ألزم أن يصلّي إلى جهتها، فإذا كان الحكم الشرعي ثابتاً في الجملة، و لم يكتف المكلَّف في إمكان الفعل في الجملة، وجب أن يجتهد، ليمكنه الفعل الواجب عليه في الجملة، فالاجتهاد منه ليس يتوصّل به إلى إثبات الحكم الشرعي، و إنّما يصل به إلى تمييز الحكم المجمل الذي ورد النصّ به، و تفصيله.

و عروض ذلك أن يرد النص في الأرزّ أنّ فيه ضرباً من ضروب الربا، و يكون هناك طريق الاجتهاد في إثباته، فيتّصل المكلَّف إلى تمييز ذلك الربا، و تفصيله، لأجل النصّ المجمل، و هذا ممّا يثبت لهم.

على أنّه يقال للمتعلّق بهذه الطَّريقة: أليس إنّما اجتهدت عند الغيبة في القِبلة لما ثبت بالنّص حكم لا سبيل لك إلى معرفته إلّا بالاجتهاد؟

فإذا اعترف بذلك، قيل له: فثبت في الفرع أنّه لابدّ فيه من حكم لا يمكن معرفته إلّا بالاجتهاد، حتّى يتساوى الأمران؟ و لا سبيل لك إلى ذلك.

و قد علمت أنّ في نفاة القياس من يقول: «إنّ حكم الفروع معلوم عقلاً»، و فيهم من يقول: «إنّه معلوم بالنّصوص، إمّا بظواهرها، أو بأدلّتها». و بعد فليس مثبت القياس بأن يتعلّق بالقِبلة في إثبات الحكم للفرع قياساً على الأصل بأولى من نافي القياس إذا تعلّق بها في حمل الفرع على الأصل، في أنّه لا يثبت له حكم إلّا بالنصّ.

و متى قيل له: فاجمع بين الأمرين، امتنع؛ لتنافيهما.

و متى قيل له: الإثبات أرجح، و أدخل في الفائدة، قال: هذا إنّما يصحّ فيما قد ثبت و صحّ، لا فيما الكلام واقع فيه.

و استدلّوا: بما روي عنه ﷺ من قوله للخثعميّة: «أرأيتِ لو كان على أبيكِ دين أكنتِ تقضينه؟» قالت: نعم، قال: «فدين اللّٰه أحقّ و أولى أن يقضى»[1].

و بقوله لعمر حين سأله عن القُبلة للصّائم: «أرأيتَ لو تمضمضتَ بماء، أكنتَ شاربه؟»[2].

و قوله في حديث أبي هريرة حين سأله السائل عن رجلٍ ولد له غلام أسود، فقال له: «ألك إبل؟» قال: نعم، قال: «ما ألوانها؟» قال: حمر، قال: «فيها أورق؟» قال: نعم، قال: «و أنّى ذلك؟» قال: لعلّ عرقا نزعه، قال: «و هذا لعلّ عرقا نزعه»[3].

و غير ذلك من الأحاديث، لم نذكرها؛ لضعفها، و بيان وهنها.

يُقال لهم: أوّل ما في هذه الأخبار انّها أخبار آحاد لا توجب علماً، و ما هذا حكمه لا يثبت به أصل معلوم، و ثبوت العبادة بالقياس أصل معلوم عندهم مقطوع على صحّته، فلا يجوز إثباته بما يوجب غلبة الظنّ.

على أنّ تنبيهه عليه على علّة الحكم ليس بأكثر من أن ينصّ صريحاً عليها، و لو نصّ على العلّة، لم يجب القياس بهذا القدر دون أن يدلّ على العبادة به بغيره.

على أنّه ﷺ تنبيهه عليه قد أغنى عن القياس، فكيف يجعل ذلك دليلاً على القياس؟ و لأنّه أيضاً مع التنبيه على العلّة قد أثبت الحكم في الفرع و الأصل معاً، و ما هذا حاله لا يدخل القياس فيه.

على أنّه ﷺ أخبر أنّ الحجّ يجري مجرى الدين في وجوب القضاء، و كذلك ما نبّه عليه في باب القُبلة، و المولود الأسود، و لم يذكر لأيّ سبب جرى مجراه؟ و ما العلّة؟ و هل ظاهر نصّ أوجب ذلك؟ أو طريقة من القياس؟ و إذا كان الأمر

---

١. سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ٩٧١؛ عمدة القاري، ج ١، ص ٣٣.

٢. مسند أحمد، ج ١، ص ٢١؛ السنن الكبرى، ج ٤، ص ٢١٨.

٣. سنن الترمذي، ج ٣، ص ٢٩٧ ـ ٢٩٨؛ السنن الكبرى، ج ٧، ص ٤١١.

محتملاً، لم يجز القطع على أحد الوجهين بغير دليل.

على أنّ اسم الدين يقع على الحجّ كوقوعه على المال، و إذا كان كذلك، دخل في قوله تعالى: ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾[١].

و هذا القدر كافٍ من الكلام في هذه الأخبار، و بطلان التعلّق بها، فإنّ الإكثار في تأويلاتها لا فائدة فيه.

[قال الشيخ الطوسيّ:] قد أثبتُّ في هذه المسألة أكثرَ ألفاظ المسألة التي ذكرها سيّدنا المرتضى رضي الله عنه في إبطال القياس؛ لأنّها سديدة في هذا الباب، و أضفتُ إلى ذلك مواضع لم يذكرها، و حذفتُ أشياء يُستغنى عن إيرادها، و في القدر الذي أوردناه كفاية، و تنبيه على كلّ ما يتعلّق به في الباب[٢].

---

١. النساء (٤): ١٢.

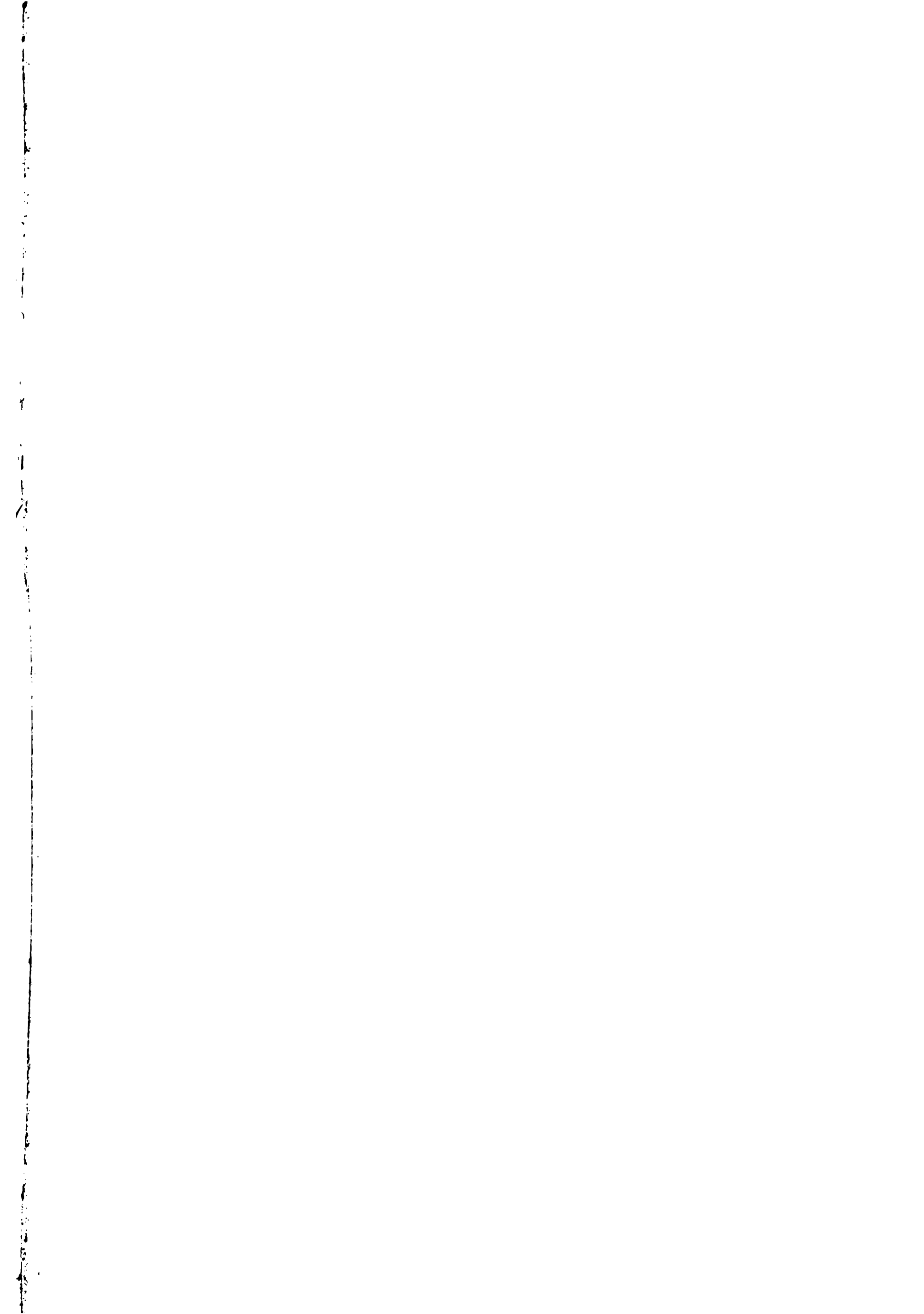
٢. العدّة في أُصول الفقه، ج ٢، ص ٦٤٧ ـ ٧١٩.

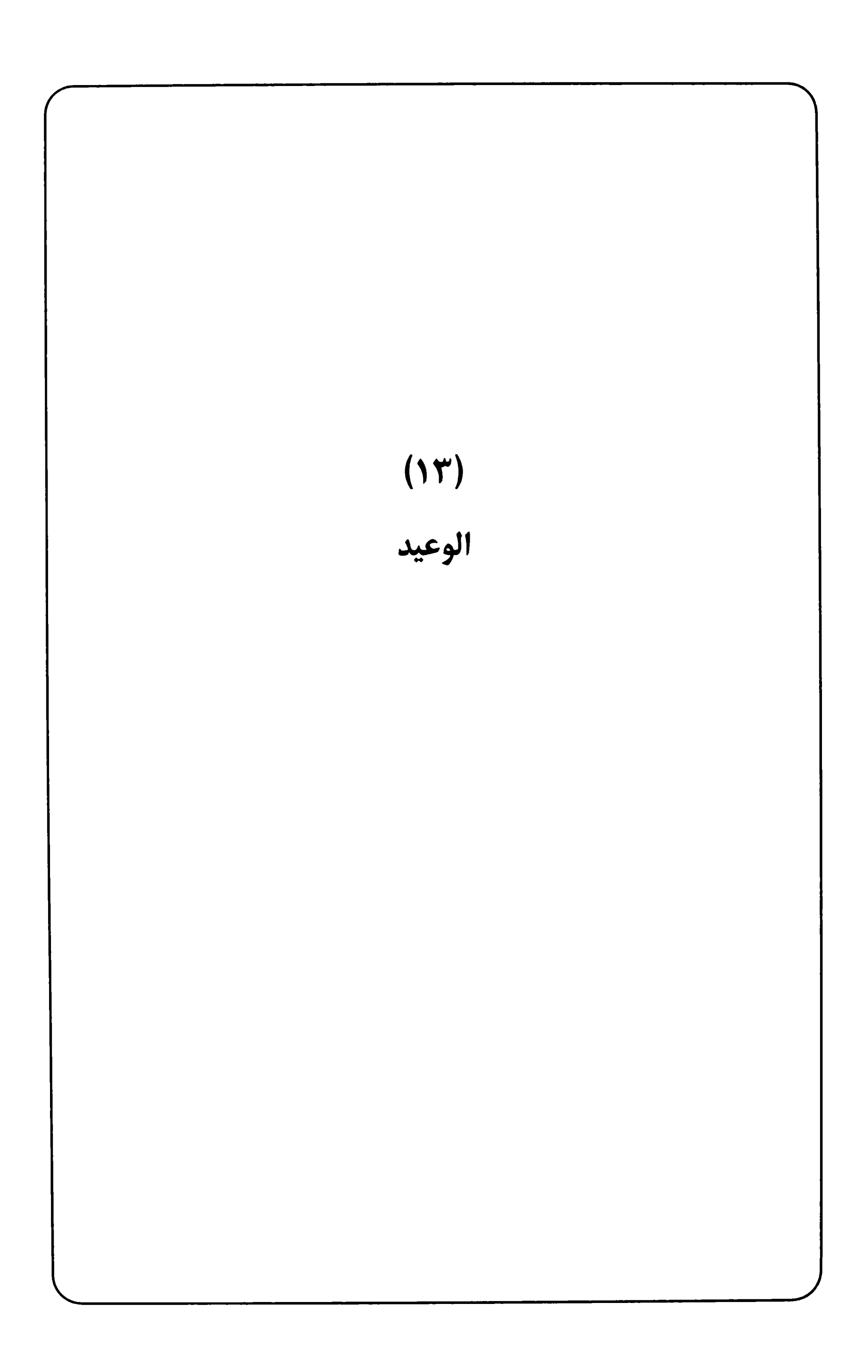
المسألة الثالثة

في الاعتماد[1]

---

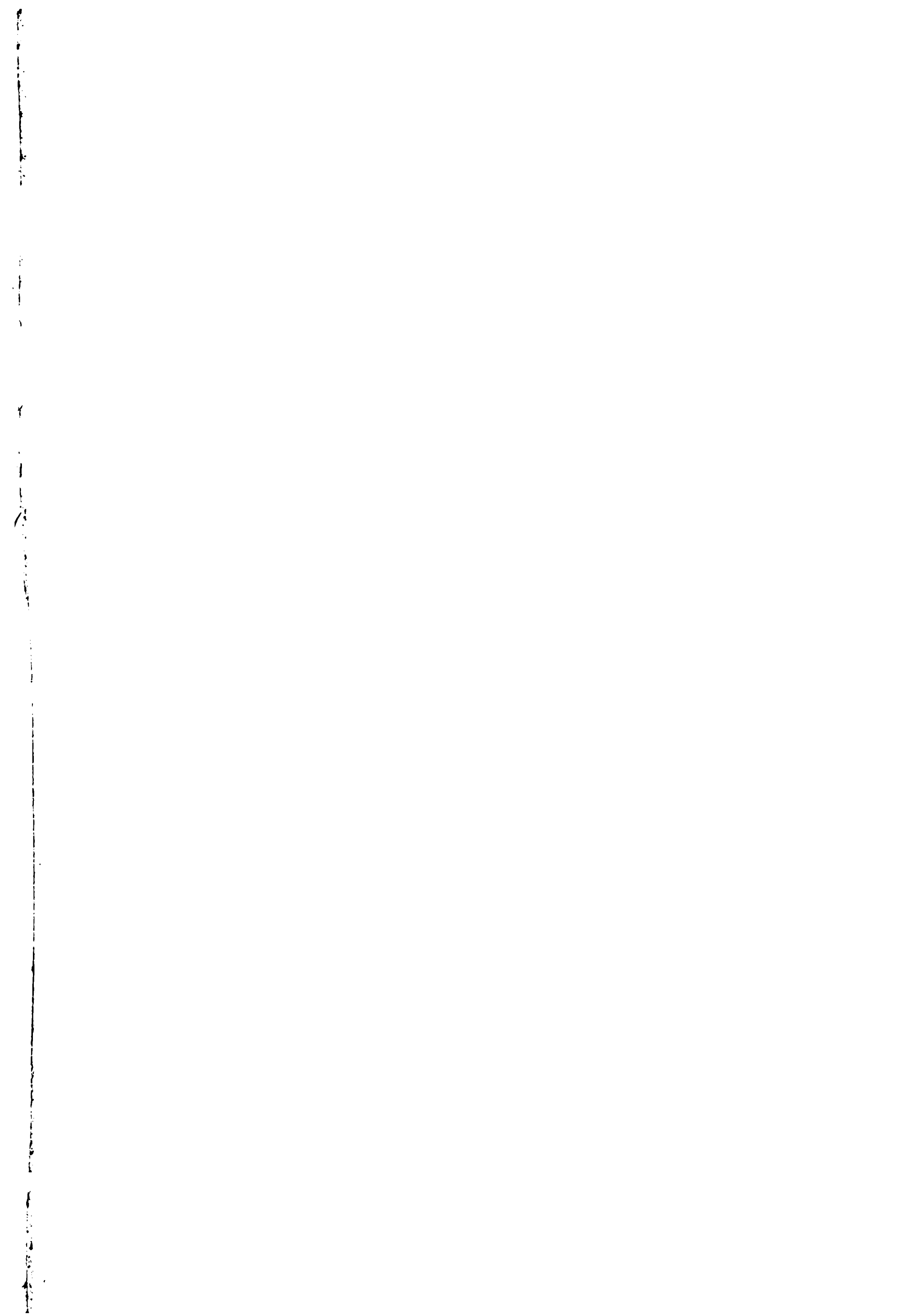
١. هذه هي المسألة الثالثة من الموصليات الأُولى، و هي مفقودة كما ذكرنا في المقدّمة.





(١٣)

الوعيد



ذكره النجاشيّ، و عبّر عنه بأنّه كتاب[1]. و قد أشار الشريف المرتضى إلى أنّ له كلاماً مفرداً حول الوعيدِ[2]، فيكون هذا الكتاب غير مسألة الوعيد التي هي إحدى المسائل الموصليّات الأُولى، خلافاً لما جاء في بعض الفهارس[3]، خاصّة و أنّ النجاشيّ قد ذكر الموصليات، و أشار إلى أنّها تحتوي على مسألة في الوعيد، و ذكر في نفس الوقت كتاب الوعيد بصورة منفصلة، و هو يدلّ على اختلافهما.

و قد أرجع الشيخ الطوسيّ في بعض كتبه إلى ما سمّاه: «مسألة الوعيد»[4]، و يبدو أنّه نفس هذا الكتاب، حيث قال بعد بحثٍ مطوّلٍ حول الوعيد: «وكلُّ ما يُسأل على هذا و يُفرّع عليه فقد استوفيناه في شرح الجُمل، و هو مستقصى أيضاً في مسألة الوعيد للمرتضى (رحمة اللّه عليه)».

كما قال بعد بحثٍ مطوّلٍ أيضاً حول الإيمان: «و استقصاء القول في ذلك مذكور حيث أشرنا إليه، و في مسألة الوعيد للمرتضى ؓ».

و لو كان يقصد بمسألة الوعيد المسألة الأُولى من الموصليّات الأُولى المتقدّمة، و التي كانت تبحث حول الوعيد أيضاً، لكان يجب أن يصرّح بأنّها من

---

1. فهرست (رجال) النجاشي، ص ٢٧١.
2. رسائل الشريف المرتضى (المسائل الطرابلسيات الثانية)، ج ١، ص٣٣٦.
3. الذخيرة (مقدّمة المحقّق)، ص٥٧.
4. الاقتصاد، ص ٢٢١، ٢٧٤.

الموصليّات، كما تقدّم في نصوص تلك المسألة من الموصليّات، حيث كان يصرّح الناقلون للنصوص بأنّها من الموصليّات.

و على أيّ حال فهو كتابٌ مفقود، و قد عثرنا على إحالة واحدة في كلمات المرتضى إليه، فوضعناها في قسم النصّ.

النصّ

قال الشريف المرتضى في جواب سؤالٍ: إعلم أنّ جحد النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام عندنا كفرٌ، و الصحيح ـ و هو مذهب أصحاب الموافاة منا ـ أنّ من علمنا موته على كفره، قطعنا على أنّه لم يؤمن باللّٰه طرفةَ عين، و لا أطاعه في شيءٍ من الأفعال، و لم يعرف اللّٰه تعالى، و لا عرف رسوله صلى الله عليه و آله. و أنّ الذي يُظهره من المعارف أو الطاعات مَن علمنا موته على الكفر إنّما هو نفاق، و إظهار لما في الباطن بخلافه.

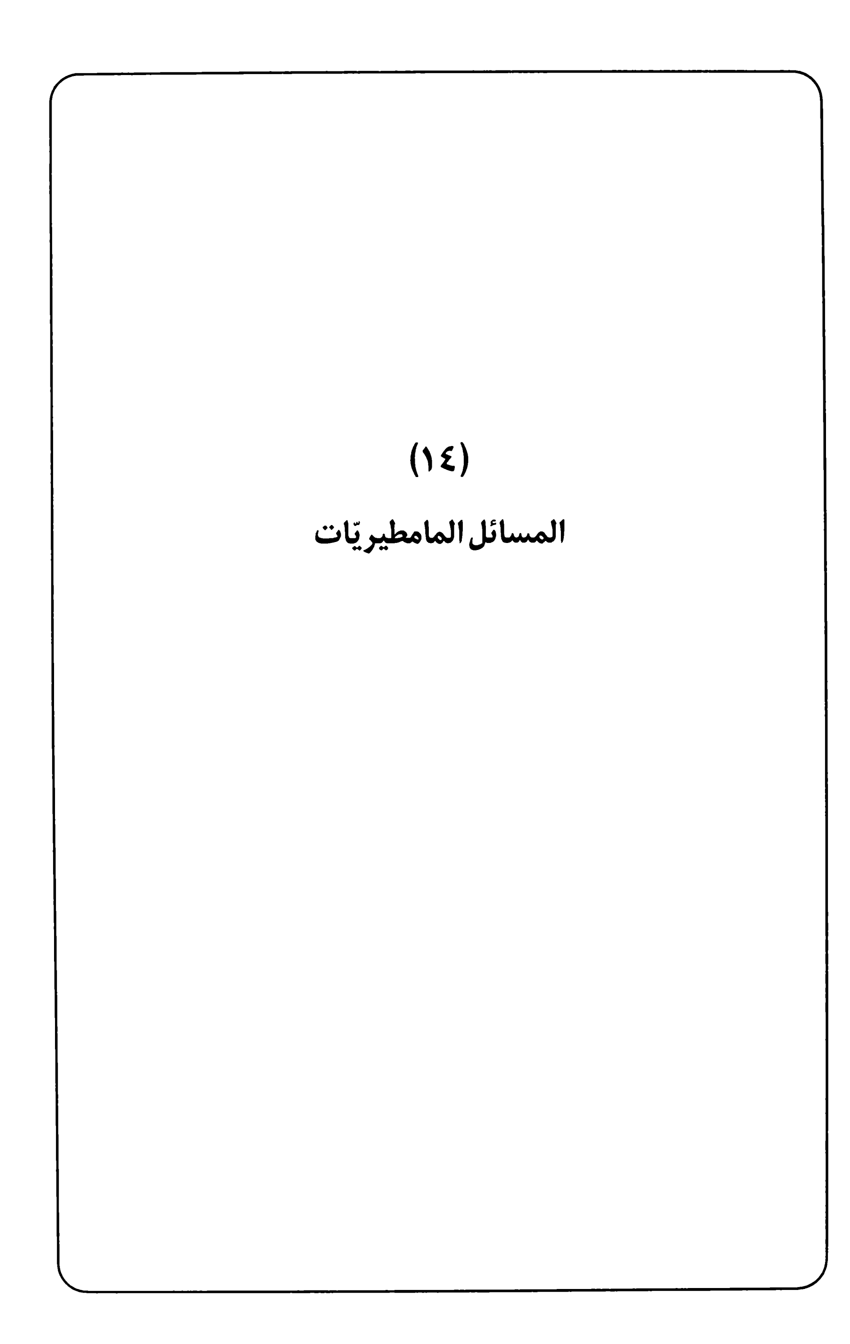
و في أصحابنا مَن لا يذهب إلى الموافاة[1]، و يجوّز في المؤمن أن يكفر و يموت على كفره، كما جاز في الكافر أن يؤمن ويموت على إيمانه.

و المذهب الصحيح هو الأوّل، و قد دللنا على صحّته في كلامنا المفرد على الوعيد[2].

---

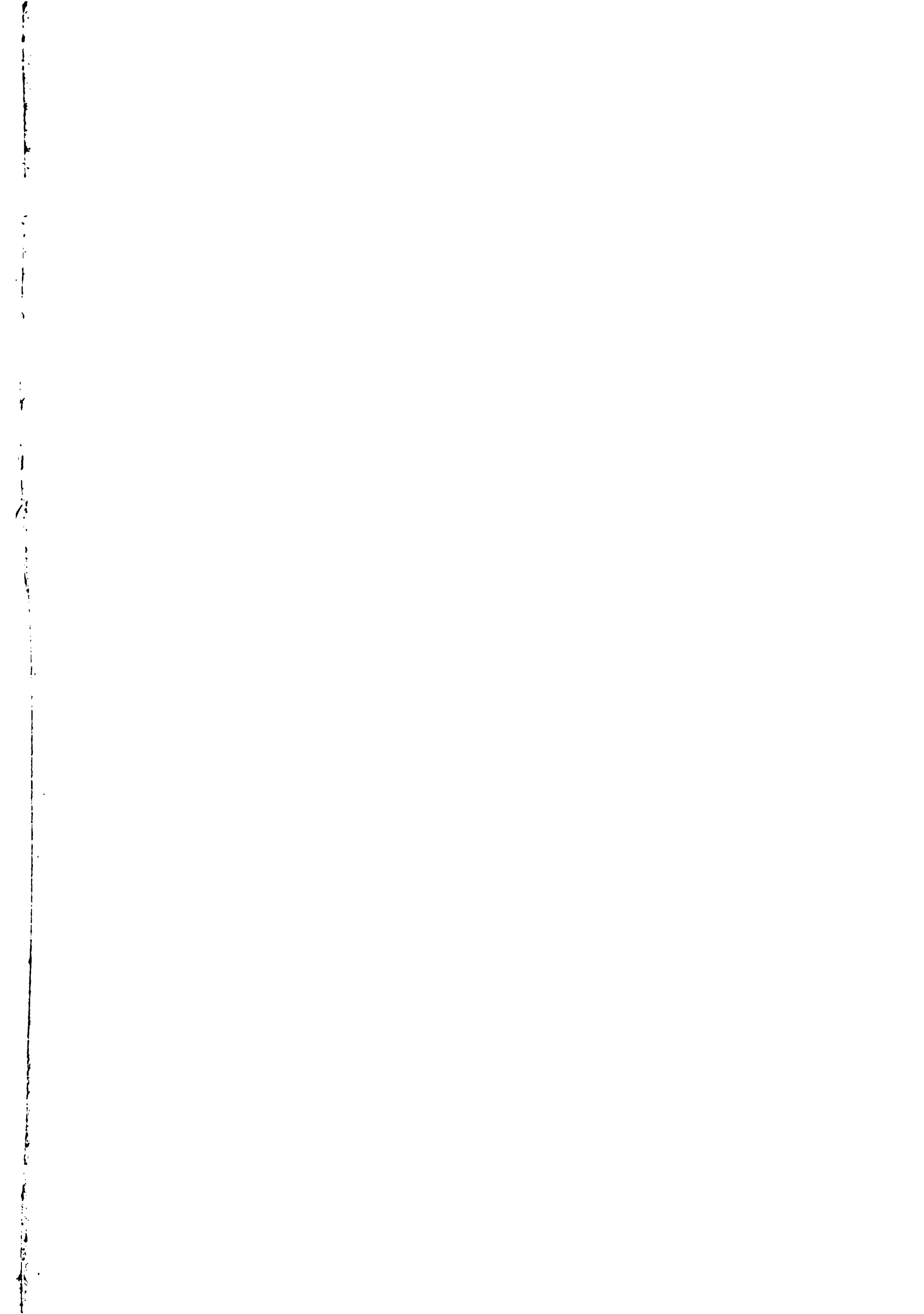
١. و هم بنو نوبخت. راجع: أوائل المقالات، ص ٨٣

٢. رسائل الشريف المرتضى (المسائل الطرابلسيّات الثانية)، ج ١، ص ٣٣٦.



(١٤)

المسائل الماطيريّات



مقدّمة

لم يذكر المسائلَ المامطيريّات أحدٌ من أصحاب الفهارس الذين ذكروا فهرس مؤلفات الشريف المرتضى، لكن ذكرها أبو الحسين البَصري ابن ماروورة (قارورة)[1] في نهاية رسالة الحدود و الحقائق التي جمعها من كتب المرتضى. و بما أنّ التأمّل في هذه الرسالة يدلّ على أنّ البَصري كان مطّلعاً على كتب المرتضى، لذلك أمكن الاعتماد على ما ينسبه إليه من كتب.

و مامطير: بُليدة من نواحي طبرستان، قرب آمُلها[2]، و تسمّى اليوم: بَارْفُرُوش[3].

ثمّ إنّ البَصري نقل لنا نصّاً من هذه المسائل، و ما ورد بعد ذلك من عبارات فقد نقله البَصري من الذريعة للمرتضى[4]، و هو ليس من المسائل المامطيريّات.

النصّ

ذكر رحمه اللّه [أي المرتضى] في المسائل الواردة من مامطير: «و التقليدُ الحقيقي هو قبولٌ بغير حجّة عامّة بالخاصّة [كذا، و لعلّه: و لا خاصّة]، مجملة و لا مفصّلة»[5].

---

١. معالم العلماء، ص٧٨.

٢. معجم البلدان، ج ٥، ص ٤٤.

٣. رياض العلماء، ج ١، ٣٣٣.

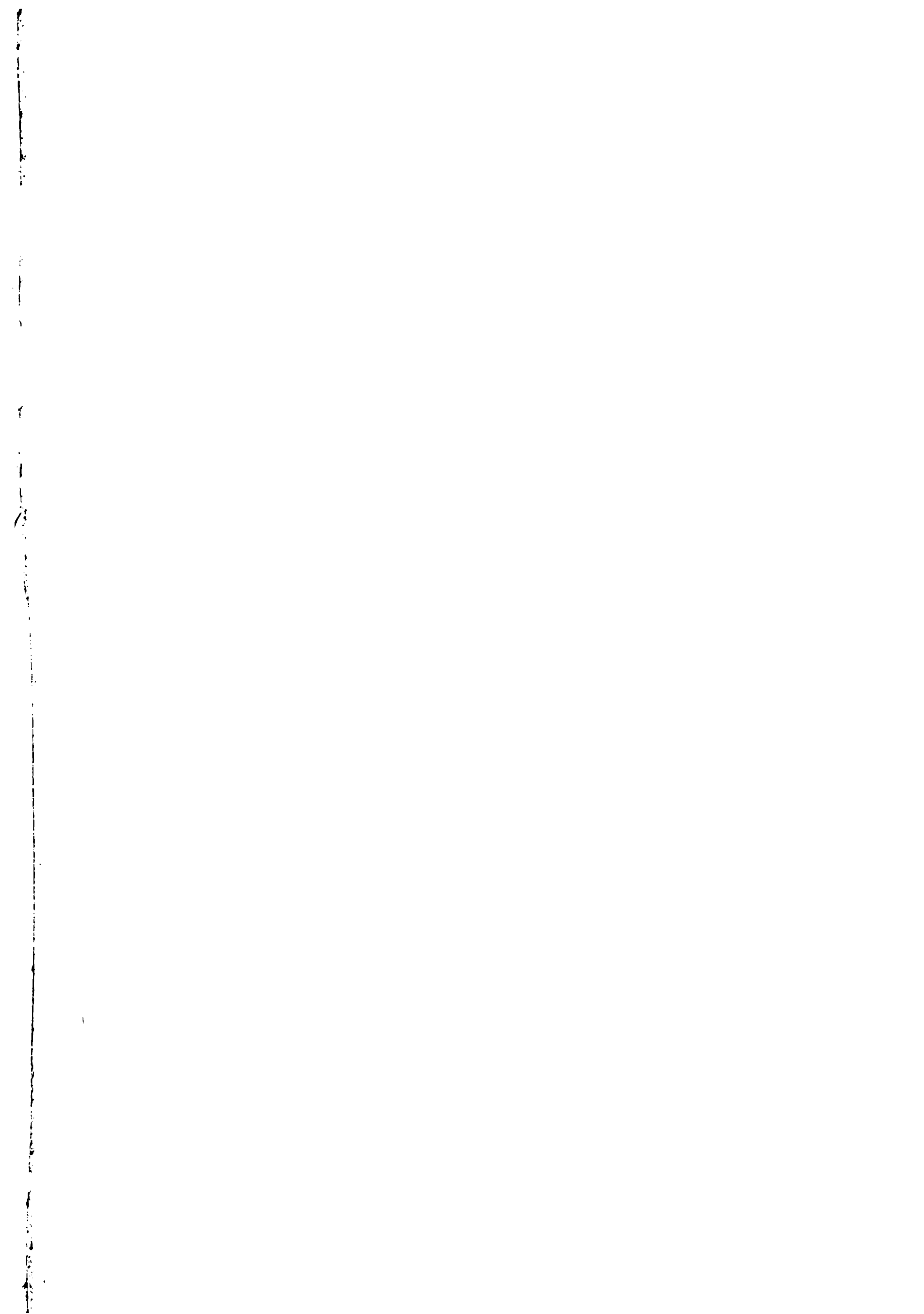
٤. قارن بالذريعة، ج ١، ص٣٢٨.

٥. الذكرى الألفية للشيخ الطوسي (يادنامه شيخ طوسى، ج ٢)، ص ٧٤٠.



(١٥)

مسألة في علم النجوم



مقدّمة

ذكرها السيّد ابن طاوس (ت ٦٦٤) في فرج المهموم، حيث قال: «فصلٌ: و وجدتُ في مجلّد كبير، فيه مسائل و تصانيف للمفيد و الشريف المرتضى (قدس اللّٰه روحيهما)، أوّلُ مسألة منه في قول النبيّ ﷺ: «عليٌّ أقضاكم»، و فيه جواب جملة من مسائل الشريف المرتضى، و قد أجاز و أورد الدلالة بالسمع على أنّ النجوم دلائل على الحادثات، ثمّ ذكر ما هذا لفظ ما وقفنا عليه: «و على هذه الطريقة قلنا: إنّ الذي جاء بعلم النجوم من الأنبياء هو إدريس عليه السلام...» إلى آخر كلام السيّد ابن طاوس[1].

و قد سمّى المستشرق ايتان كولبيرج هذه المسألة في فهرسه الذي أعدّه لمكتبة السيّد ابن طاوس باسم: الدلالة بالسمع على أنّ النجوم دلائل على حادثات[2]، و هو قد انتزع هذا العنوان من عبارة السيّد ابن طاوس المذكورة أعلاه، و لكن يبدو من العبارة تلك، أنّ هذا ليس اسماً للمسألة، و إنّما هو مجرد حكاية لموضوعها، كما أشار كولبيرج نفسه إلى ذلك[3]. و لذلك فضلنا أن نسمّيها: مسألة في علم النجوم.

---

١. فرج المهموم، ص٥٣.

٢. كتابخانه ابن طاووس (الترجمة الفارسية)، ص٢٣٢.

٣. المصدر السابق.

و في الحقيقة إنّ الذي ذكره السيّد ابن طاوس من هذه المسألة إنّما هو مقطع قصير في صفحة واحدة، و قد اكتفى بنقل ما يناسب مقام بحثه منها في فرج المهموم، و إلّا فالظاهر أنّها أكثر تفصيلاً من ذلك.

ثمّ إنّ هذه المسألة غير مسألة في الردّ على المنجمين التي هي إحدى المسائل السلّارية، بل هي مسألة أُخرى كما يتّضح لمن يقارن بينهما[1].

و قد طبعت هذه المسألة في ضمن فرج المهموم كما تقدّم قبل قليل، و في ضمن رسائل الشريف المرتضى، في نهاية مسألة في الردّ على المنجمين[2].

---

١. انظر: رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٢٩٩.

٢. المصدر، ص ٣١١.

النصّ

قال الشريف المرتضى: و على هذه الطريقة قلنا: إنّ الذي جاء بعلم النجوم من الأنبياء هو إدريسعليه‌السلام، و إنّما عُلم من جهته على الحدّ الذي ذكرناه، و نعلم أنّه لا يجوز كونها دلالة إلّا على هذا الوجه فقط؛ لأنّ الشيء إنّما يدلّ على هذا الحدّ، أو على الوجه الذي يدلّ الدليل العقلي عليه.

و قد بيّنّا تعذّر ذلك في النجوم، فلم يَبْقَ إلّا ما ذكرناه.

و القطع على أنّ كيفيّة دلالتها معلوم الآن غير ممكن؛ لأنّ شريعة إدريسعليه‌السلام و ما عُلم من قبله كالمندرس، فلا نعلم الحال فيه.

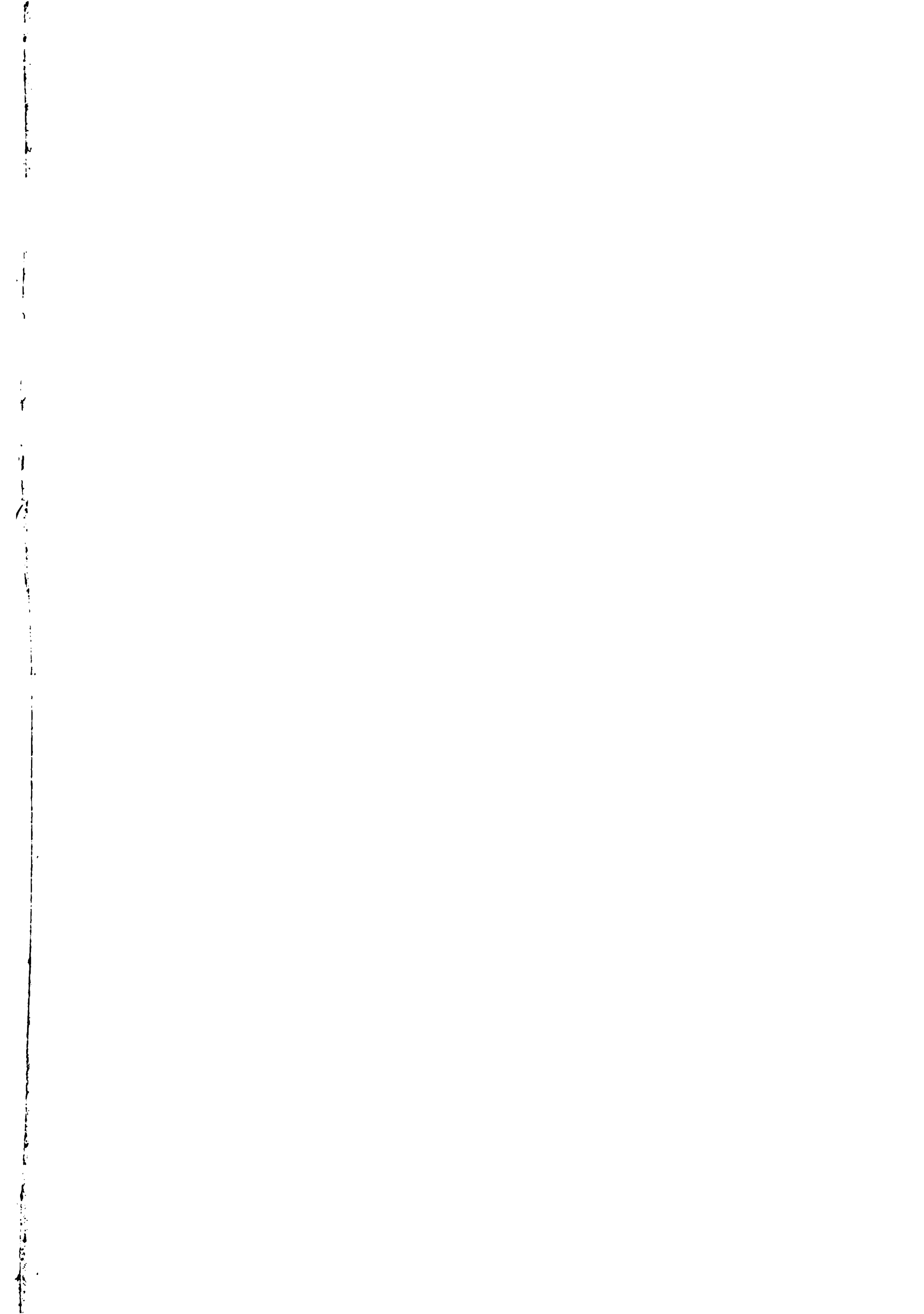
فإنْ كان بعض تلك العلوم قد بقي محفوظاً عند قومٍ تناقلوه و تداولوه، لم نمنع أن يكون معلوماً لهم إذا اتّصل التواتر.

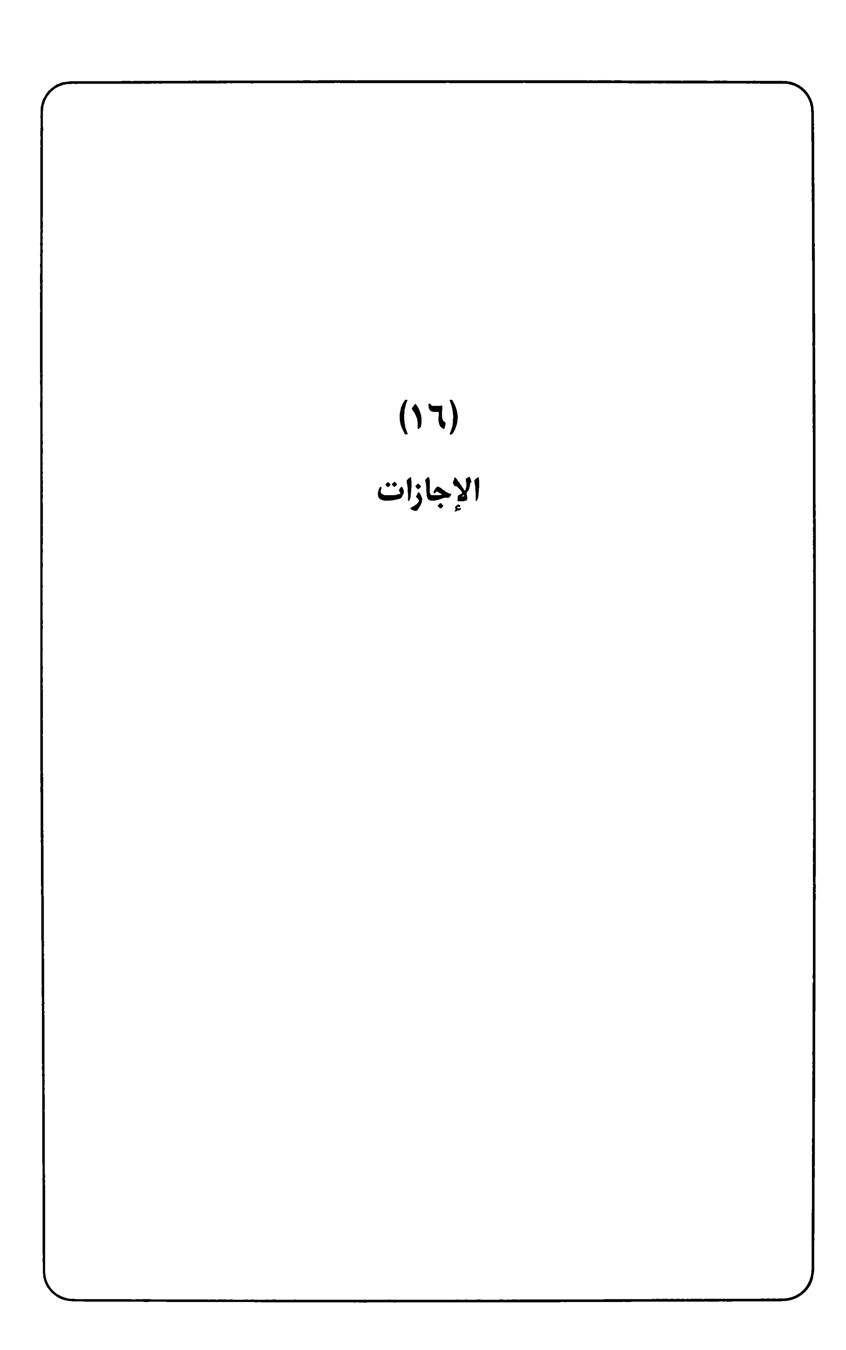
و إن لم يكن كذلك، لم نمنع أن يكون العلم به، و إن بطل و زال، أن يكون أمارة يقتضي غالب الظن عند كثير منهم.

و هذا هو الأقرب في ما يتمسّك به أهل النجوم؛ لأنّهم إذا تدبّرتَ أحوالهم وجدتهم غير واثقين بما يحكمون، و إنّما يتقدّم أحدُهم في ذلك العلم كتقدّم الطبيب في الطبّ، فكما أنّ علومَ الطبّ مبنيّةٌ على الأمارات التي تقتضيها التجارب و غالب الظن، فكذلك القول في علم النجوم، إلّا في أُمورٍ مخصوصة يمكن أن تعلم بضروب من الأخبار[1].

---

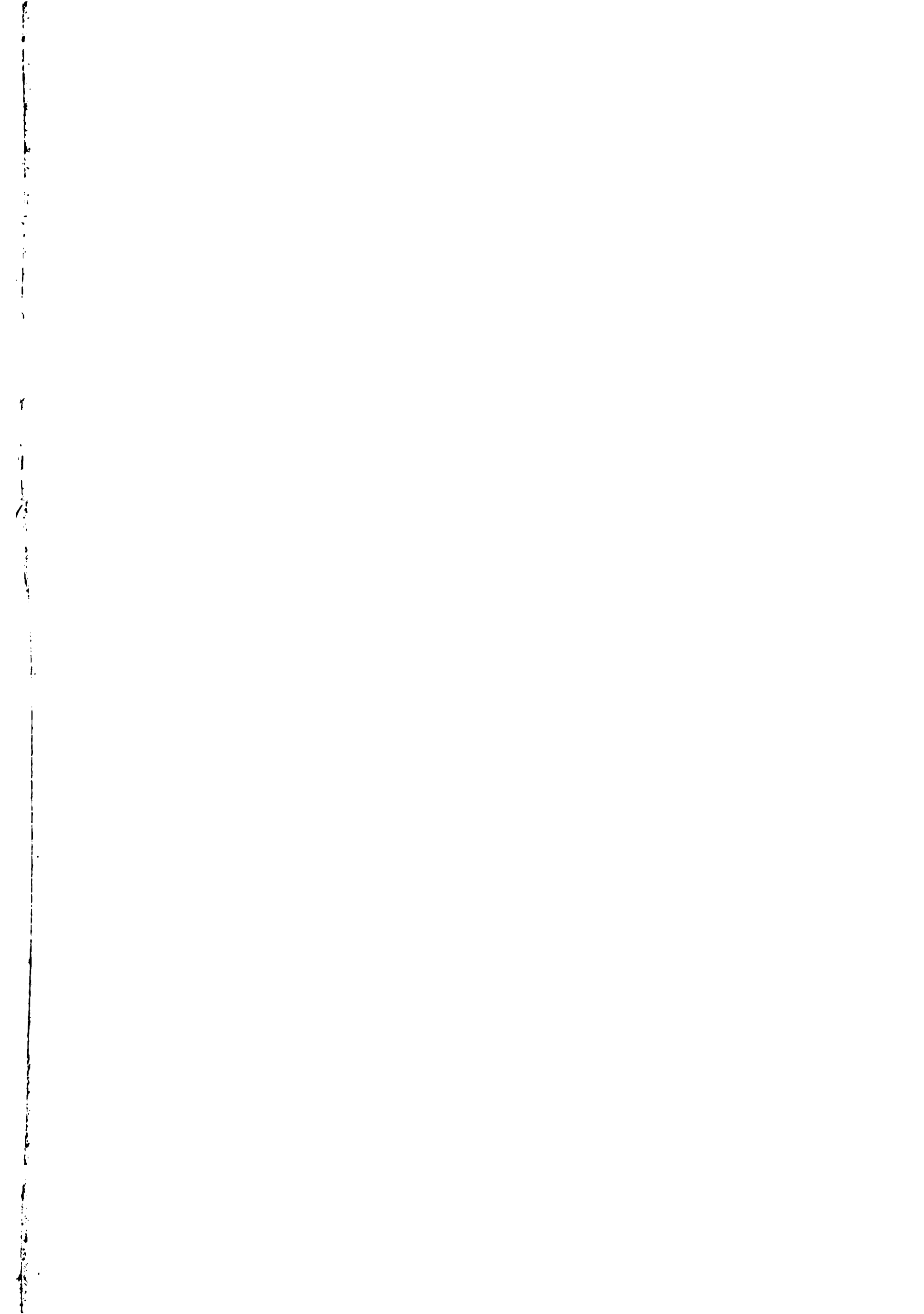
١. فرج المهموم، ص٥٣.





(١٦)

الإجازات



مقدّمة[1]

لقد خلّف الشريف المرتضى علم الهدى تراثاً ضخماً، في شتّى العلوم الإسلاميّة، و قد تمّ تداول هذه المصنّفات منذ عصر الشريف المرتضى و إلى يومنا هذا، و ممّا نحمد اللّٰه تعالى عليه أن سَلِمَتِ أهمّ هذه المصنّفات و أغلبها، و قد طبعت و للّٰه الحمد.

و نظراً لمكانة الشريف المرتضى و زعامته في الحوزة العلميّة، و كونه سيّد الطائفة في عهده، فقد عمرت بفضله المحافل العلمية، و كان العلماء و الفضلاء و رواد العلم و المعرفة يدأبون على التتلمُذ على يديه، فيحضرون مجالسه العلميّة بشتّى فنونها، و يقرأون عليه مصنّفاته و آثاره تارةً، و يسمعون أُخرى.

و كان‌ؒ يهتمّ بتعليم الطلبة و يشرف على تحصيلهم و دراستهم، و يجري عليهم من أمواله التي كانت تصله إليه من ضياعه و بساتينه ممّا أنعم اللّٰه عليه، كما تذكره كتب التراجم و الرجال.

و من الطريف هنا أن ننقل نصّاً مهمّاً لشيخ الطائفة الطوسي و وريثه العلمي في ترجمته من الفهرست، حيث يقول بعد أن ذكر جملةً وافرة من مصنَّفات

---

١. ذكرنا في مقدمة الكتاب أنّ السيّد حسين الموسوي البروجردي قام بتحقيق نص اجازتَي الشريف المرتضى، و قد قمنا باضافتهما إلىٰ هذا الموضع من الكتاب.

السيّد المرتضى: «قرأتُ هذه الكتب أكثرها عليه، و سمعتُ سائرها يقرأ عليه دفعات كثيرة»[١]. ممّا يدلّ بوضوح علىٰ أنّ طلّاب العلم و المعرفة كانوا يتهافتون على قراءة هذهِ الكتب و سماعها و استنساخها أفواجاً أفواجاً. و من الطبيعي أن يكون لمجالس القراءة و السماع هذه شهادات يثبتها السيّد الشريف المرتضى علم الهدى، و يجيز روايتها لتلامذته و طلابه.

ثمّ إنّ نصوص الإجازات التي كان يجيزها العلماء لتلاميذهم و إن كانت يسيرة إلّا أنّها تمتاز بالأهميّة الفائقة، و هي من جوانب تراثنا العريق المغفول عنه، و قد اضطلعت مؤسّسة تراث الشيعة بجمع نصوص إجازات علماء الامامية و تحقيقها و نشرها، وفّق اللّه العاملين عليها لخدمة التراث و المذهب.

و لكنّ ممّا يؤسف له أنّه لم تصلنا من نصوص إجازات السيّد الشريف المرتضى سوى إجازتين هما: إجازة البُصروي و إجازة البيهقي. و الأُولى عامّة، و الثانية تخصّ رواية الديوان. و هناك إجازة ثالثة لم يصل إلينا نصُّها فقد قال ابن أبي طي عند حديثه عن الحسين بن ثابت بن هارون الفراء البزاعي: «رحل إلىٰ العراق سنة أربع و اثنتين و أربع مائة، فلقي الشريفَ المرتضىٰ، فأجازه، و قرظه، و وصفه بالعلم و الفهم، و نعته بالخطيب».[٢]

و مع ملاحظة هذه الإجازات، و ما تقدّم من نصّ الشيخ الطوسي نعلم علم اليقين أنّ هنالك الكثير من الإجازات هي اليوم مفقودة أو في حكم العدم. و إليك نصّ هاتين الإجازتين اللتين وصلتا إلينا، و الحمد للّه أوّلاً و آخراً.

---

١. الفهرست، ص ١٦٥.

٢. لسان الميزان، ج ٢، ص ٢٧٦.

الإجازة الأُولى

و هي إجازة لبعض كتب السيّد، أجاز بها البُصرويَّ و هو أبو محمّد بن محمّد بن أحمد بن محمّد بن خلف البصروي؛ نسبةً إلى بُصرى - بباء مضمومة معجمة بواحدة و صاد مهملة ساكنة و راء مفتوحة - و هي قرية دون عكبرا و حربا[١]، وقيل: بدجيل دون عكبرا[٢]. قرأ على السيّد المرتضى علم الهدى، و لازمه مدّة مديدة[٣]. و كان من قدماء أصحابنا[٤]، و من المتعلّمين في مدرسة بغداد، و كان متكلّماً فقيهاً و شاعراً.

أمّا كلامه فقال أكثر مترجميه: كان متكلّماً، قرأ الكلام على المرتضى[٥].

و أمّا فقهه فهو يعدّ من المتقدّمين؛ قال الشيخ الحرّ (ت ١١٠٤ هـ): «فاضلٌ فقيهٌ، نقلوا له أقوالاً في كتب الاستدلال، كما في المدارك في بحث طهارة البئر، و ذُكر أنّه من المتقدّمين»[٦]. كما نقل أقواله الفقهيّة فطاحل الطائفة[٧].

و له كتاب في الفقه بعنوان: المفيد في التكليف، ذكره ابن شهر أشوب (ت٥٨٨ هـ) في معالمه[٨]، و قد كان هذا الكتاب عند الشيخ يحيى بن سعيد الحلّي و قال فيه: «كتابه المعروف بالمفيد»، و أيضاً عند الشهيد الأوّل و نقل عنه،

---

١. تاريخ بغداد، ج ٣، ص ٤٥٥، الرقم ١٦٢٨؛ الأنساب للسمعاني، ج ١، ص ٣٦٣.

٢. الوافي بالوفيات، ج ١، ص ١١٠، الرقم ٣.

٣. الأنساب للسمعاني، ج ١، ص ٣٦٣.

٤. مدارك الأحكام، ج ١، ص ٥٥.

٥. الأنساب للسمعاني، ج ١، ص ٣٦٣؛ معجم البلدان، ج ١، ص ٤٤١؛ إكمال الكمال، ج ٧، ص ٣٧٧.

٦. أمل الآمل، ج ٢، ص ٢٣٦، الرقم ٧٠٣، و ص ٢٩٦، الرقم ٩٠٣، و ص ٣٥١، الرقم ١٠٨٩.

٧. نزهة الناظر، ص ١٠ و ١٣؛ ذكرى الشيعة، ج ١، ص ٨٨ و ٩٣ و ٣١٠ و ٣٦٤، و ج ٢، ص ١٠٦؛ غاية المراد، ج ١، ص ٧٢؛ تنقيح الرائع، ج ١، ص ٢٤٨؛ رسائل الشهيد الثاني، ج ١، ص ٧٦ و ٨٠ و ٨١؛ مدارك الأحكام، ج ١، ص ٥٥.

٨. معالم العلماء، ص ١٧٠، الرقم ٩٢٦.

و روى هذا الكتاب أبو الفضل شاذان بن جبرئيل، عن أبيه جبرئيل بن إسماعيل القمّي عنه، و قد قرأ الشيخ محمّد بن جعفر المشهدي في رمضان سنة ٥٧٣ ه هذا الكتاب على السيّد شرفشاه الأفطسي و أبي الفضل شاذان بن جبرئيل[١]. و أيضاً ممّن روى هذا الكتاب الشريف المعروف بابن الشريف أكمل البحراني عنه[٢].

و أيضاً نسب إليه الأفندي كتاب المعتمد، نقلاً عن بعض الفضلاء، و لكن من دون ذكر موضوع الكتاب[٣]، و الظاهر أنّه تصحيف من النسّاخ؛ إذ اشتبهوا في لفظ المفيد بالمعتمد.

و أمّا أدبه فقد كان شاعراً مطبوعاً مليح العارضة مستجاداً، له شعر حسن. و له ديوان، قال أبو عامر الجرجانيّ قال: رأيت ديوان شعره في خزانة عميد الملك في مجلّدتين[٤].

و قد جاء نظمه في خلال كتب الأدب و التاريخ، و له أيضاً نوادر مذكورة فيها.

و لم نعثر على مشايخه سوى السيّد المرتضى علم الهدى أبي القاسم عليّ بن الحسين بن موسى، و فاز بالإجازة منه في سنة ٤١٧ ه التي نضعها بين يديك أيّها القارئ الكريم. لازمه مدّة طويله و آنسه بحيث رثاه في قصيدة، قرأ عليه الكلام و الفقه و الأدب، كما هو ظاهر من الكتب المذكورة في هذه الإجازة.

تلاميذه:

قرأ عليه جمع من العلماء من الخاصّة و العامّة؛ و هؤلاء هم الذين وجدناهم ممّن روى عن البصروي:

---

١. بحار الأنوار، ج ١٠٦، ص ٢٣؛ الذريعة، ج ٢١، ص ٣٧٣، الرقم ٥٥٢٢.

٢. أمل الآمل، ج ٢، ص ٢٩٩.

٣. رياض العلماء، ج ٥، ص ١٥٨.

٤. دمية القصر، ص ٣٤٨.

١ـ جبرئيل بن إسماعيل بن أبي طالب القمّي، والد شاذان بن جبرئيل. قرأ عليه كتابه المفيد في التكليف.[١]

٢ـ و الشريف المعروف بابن أكمل البحراني، أيضاً روى عنه كتابه المفيد في التكليف.[٢]

٣ ـ و أبو الحسن عليّ بن أحمد العطّار، نقل عنه أشعاراً.[٣]

٤ ـ و الخطيب أبو بكر أحمد بن عليّ البغدادي (ت ٤٦٣ هـ) صاحب التاريخ، علّق من شعره قطعات.[٤]

٥ ـ و محمّد بن هلال، نقل عنه قطعة في التاريخ.[٥]

٦ ـ و أبو غالب إسماعيل بن سعيد العجلي الإسكافي البغدادي، نقل عنه قطعة من شعره[٦].

و اتّفقت مصادر ترجمته على أنّ وفاته في شهر ربيع الأوّل من سنة ٤٤٣ هـ، بدون ذكر البلد الذي توفّي فيه، و أيضاً محلّ دفنه.

نسخ الإجازة:

تيسّر لنا العثور علىٰ خمس نسخ مخطوطة لهذه الرسالة؛ و هي:

١ ـ النسخة المحفوظة في مكتبة مدرسة سبهسالار بطهران، رقم المخطوطة في المكتبة: ٢٥٣٣. و قد رمزنا لها برمز «س».

٢ ـ النسخة المحفوظة في مكتبة السيّد الحكيم‏ؒ العامّة في النجف الأشرف،

---

١. بحار الأنوار، ج ١٠٦، ص ٢٣.

٢. أمل الآمل، ج ٢، ص ١٣٢، الرقم ٣٧٢؛ أنوار البدرين، ص ٥٨.

٣. ذيل تاريخ بغداد، ج ٣، ص ١٣٠، الرقم ٦٧١.

٤. تاريخ بغداد، ج ٣، ص ٤٥٥، الرقم ١٦٢٨.

٥. بغية الطلب، ج ٤، ص ١٩٨٣.

٦. المصدر، ص ١٦٣٨.

استنسخها: عبد الرزّاق بن الشيخ محمّد آل الشيخ طاهر السماوي، سابع عشر من رجب سنة ١٣٣٥ هـ. و قد رمزنا لها برمز «ح».

٣ـ النسخة المحفوظة في مكتبة مجلس الشورى في طهران، رقم المخطوطة في المكتبة: ١٠٠٠٥، تاريخ النسخ: سنة ١٣٣٦ هـ، و هي ناقصة من آخرها. و قد رمزنا لها برمز «ج».

٤ ـ النسخة المحفوظة في مكتبة الجامعة المركزيّة في طهران، رقم المخطوطة في المكتبة: ٦٩١٤، تاريخ النسخ: القرن ١٣ هـ. و قد رمزنا لها برمز «ش».

٥ ـ النسخة المحفوظة في مكتبة السيّد شهاب الدين المرعشي، رقم المخطوطة في المكتبة: ١٢٩٢٣، تاريخ النسخ: القرن ١١ هـ، نسخة مصحّحة عليها علامة بلاغ بهذه العبارة: «بلغ مقابلة و تصحيحاً جيّداً». و قد رمزنا لها برمز «م».

و لهذا الفهرست نسخ أُخرى، منها: نسخة مكتبة شيخ الإسلام بزنجان، و منها: نسخة مكتبة الآستانة المقدسة الرضوية على مشرّفها السلام، منها: نسخة كانت في مكتبة المرحوم الدكتور حسين علي محفوظ.

و قد أتممنا تحقيق هذه الرسالة وفق الخطوات التالية:

١ ـ قابلنا النسخ «س»، «ج»، «ح»، «ش»، «م» و اتّبعنا أُسلوب التلفيق بينها، و أثبتنا الاختلافات المهمّة في الهامش.

٢ ـ استخرجنا الآيات من المصحف الشريف و أيضاً الأحاديث الموجودة في المتن.

٣ ـ قابلنا الرسالة ـ بعد مقابلتها مع النسخ بدقّة ـ مع كلّ من فهرست الشيخ الطوسي و النجاشي و أيضاً معالم العلماء لابن شهر آشوب، و أثبتنا الاختلافات في الهامش.

٤ ـ عرّفنا في الهامش بمطبوعات كتب السيّد المرتضىؒ التي في المتن إن كانت مطبوعة.

٥ ـ رقّمنا قطعات الرسالة و وضعناها بين معقوفين [ ] لتسهيل التناول على القارئ.

و كنّا قد نشرنا هذه الإجازة بتقديم و تفصيل أكثر في مجلة العقيدة التي يصدرها المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية (العدد الثالث).

نصّ الإجازة:

بيان[١] فهرست كتب سيّدنا الأجلّ المرتضى علم الهدى ذي المجدين أبي القاسم عليّ بن الحسين بن موسى بن محمّد بن موسى بن إبراهيم بن موسى بن جعفر بن محمّد[٢] بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب صلوات الله عليهم أجمعين[٣]، و قدّس الله روحه الزكيّة[٤].

بسم الله الرحمن الرحيم

[١]. تفسير سورة الحمد و مائة و خمس و عشرين آية من سورة البقرة[٥].

[٢]. تفسير قوله تعالى: ﴿لَيسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا و عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا﴾ ... الآية[٦].

[٣]. معنى قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيكُمْ﴾ ... الآية[٧].

---

١. في «م، ج، ح»: – «بيان».
٢. في «ش»: + «بن محمّد».
٣. في «م»: – «صلوات الله عليهم أجمعين».
٤. في «ج، ح»: «عليهم الصلاة و السلام». و في «م»: + «و نوّر ضريحه بمحمّد و آله».
٥. في النجاشي: «و قطعة من سورة البقرة».
٦. المائدة (٥): ٩٣.
٧. الأنعام (٦): ١٥١. و هو من فصول تكملة أمالي المرتضى و أفرد.

[٤]. مسألة[١] في الردّ[٢] على من تعلّق بقوله تعالى: ﴿و لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِى آدَمَ﴾ ... الآية[٣].

[٥]. مسألة على أنّ الملائكة أفضل من الأنبياء ﷺ.

[٦]. المسائل المحمّديّات[٤]. و هي خمس: أوّلها: و لقد بوّأنا لإبراهيم مكان البيت[٥]. الثانية: ما معنى ما يقال عند استلام الحجر: أمانتي أدّيتها ... إلى آخر الكلام[٦]؟ الثالثة: ما روي عن النبيّ ﷺ: إنّ القلوب أجناد[٧] مجنّدة ... الخبر[٨]. الرابعة: ﴿أَنْبِئُونِى بِأَسْمَاءِ هَؤُلاَءِ﴾ ... الآية[٩]. الخامسة: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾ ... الآية[١٠].

[٧]. المسائل البادريّات[١١]. و هي أربع و عشرون مسألة. الأوّلة: مسألة عن قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾[١٢]. الثانية: الفرق بين المعرفة و العلم. الثالثة: ما الشبهة و ضدّها؟ الرابعة: ﴿و يضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ﴾ ... الآية[١٣].

---

١. في النجاشي: «الكلام» بدل «مسألة».
٢. في «م، ج، ح»: - «في الردّ».
٣. الإسراء (١٧): ٧٠.
٤. في الذريعة: «جوابات المسائل المحمّديّة».
٥. مأخوذة من الآية الكريمة: ﴿و إِذْ بَوَّأْنَا لإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيتِ﴾. الحجّ (٢٢): ٢٦.
٦. لاحظ الحديث في الكافي، ج ٤، ص ١٨٤، ح ١؛ من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٥٣١؛ تهذيب الأحكام، ج ٥، ص ١٠٢.
٧. في كتب الحديث: «جنود».
٨. الأمالي للطوسي، ص ٥٩٥، ح ٦.
٩. البقرة (٢): ٣١.
١٠. البقرة (٢): ٣٧.
١١. في «ج، ح»: «البادرانيّات».
١٢. النحل (١٦): ٤٣؛ الأنبياء (٢١): ٧.
١٣. الأعراف (٧): ١٥٧.

الخامسة: فيما يجب فيه[١] الخُمس. السادسة: ﴿عَنِ الْيمِينِ و عَنِ الشِّمَالِ عِزِينَ﴾[٢]. السابعة: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ و لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾[٣]. الثامنة: ﴿وإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ﴾... الآية[٤]. التاسعة: قول العالم عليه السلام: «من كانت له حقيقة ثابتة لم يقم على شبهة هامدة ...» الخبر إلى آخره[٥]. العاشرة: قول العالم عليه السلام: «يا مفضّل من دان اللّه عزّ و جلّ بغير سماع من صادق ألزمه اللّه التيه[٦] ...» إلى آخر الخبر[٧]. الحادية عشر[٨]: ليلة القدر و ما روي في تنزّل الأمر. الثانية عشر[٩]: ﴿و لاَ يزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ﴾[١٠]. الثالثة عشر: ما معنى الإمام في اللغة و الشرع؟ الرابعة عشر: هل التأويل ينسخ التنزيل أم لا؟ الخامسة عشر: ﴿و إِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ و آمَنَ و عَمِلَ صَالِحاً ...﴾ الآية[١١]. السادسة عشر: قول العالم عليه السلام: «على الإسلام يتناكحون و يتوارثون، و على الإيمان يثابون»[١٢]. السابعة عشر: قول العالم عليه السلام: «إنّ الأنبياء لم يورّثوا درهماً و لا ديناراً، و إنّما ورثوا أحاديث من أحاديثهم ...» الخبر

---

١. في «م، ج، ح»: - «فيه».
٢. المعارج (٧٠): ٣٧.
٣. الرعد (١٣): ٧.
٤. البقرة (٢): ١٣.
٥. الكافي، ج ٨ ص ٢٤٢، ح ٣٣٣.
٦. في بعض مصادر الحديث: «ألبتّة».
٧. بصائر الدرجات، ص ٣٣، ح ١؛ الكافي، ج ١، ص ٣٧٧، ح ٤؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٧٥، ح ٣٧.
٨. في «ح»: + «في».
٩. في «ح»: + «في».
١٠. هود (١١): ١١٨ - ١١٩.
١١. طه (٢٠): ٨٢. و سقط من «ش» هذه المسألة.
١٢. الكافي، ج ١، ص ١٧٣، ذيل حديث ٤.

بطوله[١]. الثامنة عشر: قول أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّ الناس آلوا بعد رسول الله صلى الله عليه و آله إلى[٢] ثلاثة» ...[٣]. التاسعة عشر: الولاية ما هي؟ و هل هي قول و عمل أم قول بلا عمل؟ العشرون: قول النبيّ صلى الله عليه و آله: «إنّي مخلّف فيكم ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا؛ كتاب اللّه و عترتي». الحادية و العشرون: ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾[٤]. الثانية و العشرون: قول العالم عليه السلام[٥]: «إنّ اللّه عزّ وجلّ أوحى إلى آدم: أن قد قضيت نبوّتك و استكملت أيّامك، فاعمد إلى الاسم الأكبر و آيات علم النبوّة، فاجعله عند ابنك شيث ...» الخبر بطوله[٦]. الثالثة و العشرون: ﴿أَ وَ مَنْ كَانَ مَيتًا فَأَحْيَيناهُ﴾[٧]. الرابعة و العشرون: ﴿أَ فَمَنْ كَانَ عَلَى بَيّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ...﴾ الآية[٨].

[٨]. **كتاب الملخّص**، ناقص[٩].

[٩]. **كتاب الذخيرة**[١٠].

[١٠]. **كتاب جمل العلم و العمل**[١١].

---

١. بصائر الدرجات، ص ١٣٠ و ص ٣١، ح ٣؛ الكافي، ج ١، ص ٣٢، ح ٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٧٨، ح ٢.
٢. في «ح»: «إلاّ».
٣. الكافي، ج ١، ص ٣٣، ح ١؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٨، ح ٤.
٤. الحجر (١٥): ٩١.
٥. في «م، ش»: «ما روي عن العالم عليه السلام».
٦. تفسير العياشي، ج ١، ص ٣١٠؛ بحار الأنوار، ج ٢٣، ص ٦٤.
٧. الأنعام (٦): ١٢٢.
٨. هود (١١): ١٧.
٩. في النجاشي: «كتاب الملخّص في أُصول الدين». و في فهرست الشيخ: «لم يتمه». و في معالم العلماء: «لم يتمه حسن».
١٠. قال الشيخ في الفهرست: «تامّ».
١١. قال الشيخ: «تامّ».

[١١]. **المسائل الموصليّات**. و هنّ ثلاث: مسألة[١] في أحكام الاعتماد[٢]، مسألة في الوعيد، مسألة في القياس[٣].

[١٢]. **مسألة في الردّ على يحيى بن عديّ النصراني[٤] فيما يتناهى و لا[٥] يتناهى[٦]**.

[١٣]. **مسألة ردّ بها أيضاً على يحيى بن عديّ[٧] في اعتراضه دليل الموحّدين في حدوث الأجسام**.

[١٤]. **مسألة [في الردّ] على يحيى أيضاً في طبيعة الممكن[٨]**.

[١٥]. **المسائل المصريّات الأُولى[٩]**. و هي خمس. الأوّلة: هل العلوم التي تحصل للعاقل عند إدراك المدركات، والطريق إليها الإدراك أو بجريان العادة؟ الثانية: هل الطريق بالعلم بأنّ لنا أفعالاً يمكن أن يكون طريقاً بأنّ النار فاعلة؟ الثالثة: هل جميع الدلائل تدلّ من حيث تستند إلى علوم ضروريّة أو الدلائل

---

١. في «س، ش»: «مسائل».

٢. في بعض المصادر: «الاعتقاد» بدون كلمة: «أحكام». و في النجاشي و فهرست الشيخ كالمتن و بدون لفظ: «أحكام».

٣. في فهرست الشيخ: «إبطال القياس».

٤. في معالم العلماء: النصراني المنطقي، و يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا، أبو زكريّا هو فيلسوف حكيم، انتهت إليه الرئاسة في علم المنطق في عصره، ولد في تكريت سنة ٢٨٠ هـ، و انتقل إلى بغداد، و قرأ على الفارابي، و ترجم عن السريانية كثيراً إلى العربيّة، له مؤلّفات عديدة في الفلسفة، توفّي ببغداد سنة ٣٦٤ هـ، و دفن في بيعة القطيعة. أخبار الحكماء للقفطي، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٨؛ طبقات ابن أبي أصيبعة، ج ١، ص ٢٣٥؛ حكماء الإسلام، ص ٩٧؛ الإمتاع و المؤانسة، ج ١، ص ٣٧؛ فهرست ابن النديم، ص ٢٦٤؛ تاريخ ابن العبري، ص ٩٣.

٥. في «ج، ح»: «أو لا».

٦. في النجاشي اكتفي بـ: «الردّ على يحيى بن عدي».

٧. في النجاشي: «كتاب الردّ على يحيى أيضاً».

٨. في النجاشي: «المسلمين».

٩. في فهرست الشيخ: «مسائل أهل مصر قديماً في الطيف، و مسائلهم أخيراً».

على ضربين؟ الرابعة: هل يجوز أن تقع الأفعال من العقلاء لأجل الدواعي و الصوارف و تمتنع لأجلها و لا يعلم العاقل نفس الداعي و الصارف؟ الخامسة: الكلام في كيفيّة مضادّة السواد للبياض.

[١٦]. **المسائل المصريّة الثانية**، و هي تسع[١].

[١٧]. **الثالثة: و هي المسائل الرمليّات**. و هي سبع: مسألة في الصنعة و الصانع[٢]، مسألة في الجوهر و تسميته جوهراً في العدم، مسألة في عصمة الرسول من السهو، مسألة في الإنسان، مسألة في المتواترين، مسألة في رؤية الهلال، مسألة في الطلاق و الإيلاء.

[١٨]. **المسائل الطبريّة**، مائتان و سبع.

[١٩]. **كتاب تقريب الأُصول علمه[٣] للأعزّ**[٤].

[٢٠]. **مسألة في كونه عالماً.**

[٢١]. **مسألة في الإرادة.**

[٢٢]. **مسألة أُخرى في الإرادة.**

[٢٣]. **المسائل الموصليّة الثانية.**

[٢٤]. **المسائل الفارقيّة**[٥]، و هي مائة مسألة[٦].

[٢٥]. **المسائل البرمكيّة**، و هي خمس، و هي الطوسيّة[٧].

---

١. في النجاشي: «خمس مسائل».
٢. ليس في النجاشي: «في الصنعة و الصانع».
٣. في «م»: «عمله».
٤. في النجاشي اكتفى بـ: «تقريب الأُصول».
٥. في «س، ش»: «الميارفافية». و في معالم العلماء: «ميافارفين».
٦. في معالم العلماء: «خمس و ستّون مسألة».
٧. قال الشيخ: «لم يتمها».

[٢٦]. المسائل التبّانيّة[١]، و هي عشر[٢].

[٢٧]. مسألة في تذكّر[٣].

[٢٨]. مسألة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾[٤].

[٢٩]. مسألة في التوبة.

[٣٠]. كتاب الموضح عن جهة إعجاز القرآن، و هو الكتاب المعروف[٥] بـ: «الصرفة»[٦].

[٣١]. كتاب تنزيه الأنبياء و الأئمّة[٧] عليهم السلام[٨].

[٣٢]. كتاب جواز[٩] **الولاية من جهة الظالمين.**

[٣٣]. كتاب الشافي في الإمامة[١٠].

[٣٤]. كتاب المقنع في الغيبة[١١].

---

١. في معالم العلماء: «التبّانيّات».

٢. في «س»: «ثلاث»، و ليس في النجاشي.

٣. كذا في النسخ.

٤. النساء (٤): ٤٨ و ١١٦.

٥. في «م، س»: - «الكتاب المعروف».

٦. في فهرست الشيخ: «كتاب الصرفة في إعجاز القرآن». و في معالم العلماء: «الموضح عن وجه إعجاز القرآن».

٧. في «ج، ش»: - «و الأئمّة».

٨. في معالم العلماء: «التنزيه في عصمة الأنبياء».

٩. في النجاشي: - «جواز».

١٠. قال الشيخ في الفهرست: «هو نقض كتاب الإمامة من كتاب المغني لعبد الجبّار بن أحمد، و هو كتاب لم يصنّف مثله في الإمامة». و قال في معالم العلماء: «حسن». و نقل الطريحي: و كتاب الشافي للسيّد المرتضى في نقض المغني لعبد الجبّار، و أبو الحسين البصري كتب نقض الشافي، و بخطّ الشهيد: أنّ السيّد المرتضى أمر سلّاراً بنقض نقض الشافي فنقضه. مجمع البحرين، ج ١، ص ٢٤٨.

١١. قال في معالم العلماء: «صنعه للوزير ابن المغربي».

[۳۵]. **كتاب مسائل**[۱] **الخلاف في أُصول الفقه**[۲]، ناقص[۳].

[۳٦]. **مسألة**[٤] **في التأكيد.**

[۳۷]. **مسألة**[٥] **في دليل الخطاب.**

[۳۸]. **المسائل الطرابلسيّة الأُولى**، و هي سبع عشرة.

[۳۹]. **المسائل الثانية الطرابلسيّة**، و هي عشر.

[٤۰]. **المسائل الثالثة الطرابلسيّة**، و هي ثلاث و عشرون.

[٤۱]. **المسائل الرابعة الطرابلسيّة**[٦]، و هي خمس و عشرون[۷].

[٤۲]. **المسائل الحلبيّة الأُولى**، و هي ثلاث.

[٤۳]. **الثانية**، و هي ثلاث.

[٤٤]. **الثالثة**، و هي ثلاث و ثلاثون مسألة[۸].

[٤٥]. **المسائل الدمشقيّة**، و هي الناصريّة.

[٤٦]. **مسألة في الولاية من قبل الظالمين.**

[٤۷]. **مسألة في الإمامة.**

[٤۸]. **مسألة**[۹] **في دليل الصفات.**

[٤۹]. **جواب الكراجكي في فساد العدد**[۱۰].

---

۱. في «ش»: + «مسائل».

۲. في «س»: «في الأُصول».

۳. في النجاشي: - «ناقص».

٤. في «ش»: «كتاب».

٥. في «ش»: «كتاب».

٦. في «ج»: - «الطرابلسيّة».

۷. ليس في فهرست الشيخ هذان الأخيران.

۸. في فهرست الشيخ بدل الثانية و الثالثة: «و مسائلهم الآخرة».

۹. في «م، ج، ح»: - «مسألة».

۱۰. و قد قال الكراجكي بالعدد في البداية و كتب كتاباً في نصرة هذا القول بعنوان: مختصر البيان عن دلالة شهر رمضان، ثمّ رجع عنه وأفتى بالرؤية و كتب: جواب الرسالة الخوارزميّة في إبطال العدد في شهر رمضان، ردّاً على أبى حازم المصري، في أربعين ورقة، كما كتب: الكافي في الاستدلال بصحّة القول برؤية الهلال، عمله بمصر، نحواً من مائة ورقة.

[٥٠]. **المسائل الواسطيّة**، و هي مائة مسألة.

[٥١]. **المسائل المستخرجيّات**[١]، و هي كتاب «شرح مسائل الخلاف في الفقه»، ناقص.

[٥٢]. **كتاب المصباح في الفقه**، ناقص[٢].

[٥٣]. **مسألة في نكاح المتعة.**

[٥٤]. **كتاب الشيب و الشباب.**

[٥٥]. **كتاب طيف الخيال**[٣].

[٥٦]. **كتاب البرق**[٤].

[٥٧]. **كتاب الانتصار لما أجمعت عليه الإماميّة**[٥].

[٥٨]. **كتاب الغرر و الفوائد**[٦].

[٥٩]. **تفسيره القصيدة الميميّة من شعره**[٧].

[٦٠]. **تفسيره الخطبة الشقشقيّة.**

[٦١]. **تفسيره القصيدة السيّد البائية**[٨].

---

١. إلى هنا تمّت نسخة «ج».

٢. في النجاشي: - «ناقص».

٣. في معالم العلماء: «أوصاف طيف الخيال».

٤. في «س، ش»: «البروق». و في معالم العلماء: «المرموق في أوصاف البروق».

٥. في النجاشي: «كتاب مسائل انفرادات الإماميّة و ما ظنّ انفرادها به». و قال الشيخ: «مسائل الانفرادات في الفقه تامّة، و مسائل الخلاف في أصول الفقه لم يتمّها، و مسائل منفردات في أصول الفقه». و في معالم العلماء: «ما تفرّد به الإمامية من المسائل الفقهية، مسائل مفردات في أصول الفقه».

٦. في النجاشي: - «و الفوائد»، و بدله في فهرست الشيخ: «الدرر»، و في معالم العلماء: «الغرر و الدرر حسن».

٧. في النجاشي اكتفى ب: «تفسير قصيدته».

٨. في معالم العلماء: «تفسير القصيدة المذهّبة عن الحميري».

و الحمد للّٰه ربّ العالمين، و صلاته[١] و سلامه[٢] على محمّد و آله الطاهرين[٣].

حكاية ما وجد بخطّ البُصروي يلتمس الإجازة[٤] عمّا تضمّنه فهرست كتب السيّد المرتضى:

بسم اللّٰه الرحمن الرحيم

خادم سيّدنا الأجلّ المرتضى ذي المجدين، أطال اللّٰه بقاءه، و أدام تأييده و نعمته، و علوّه و رفعته، و كبت أعداءه و حسدته، يسأل الإنعام بإجازة ما تضمّنه هذا الفهرست المحروس و ما صحّ و يصحّ عنده، ممّا يتجدّد ـ إن شاء اللّٰه ـ من ذلك، و الرأيُ[٥] العالي لسموّه في الإنعام به، إن شاء اللّٰه.

و حكاية ما وجد بخطّ السيّد المرتضى[٦]:

قد أجزتُ لأبي الحسن محمّد بن محمّد البُصروي[٧] ـ أحسن اللّٰه توفيقه ـ جميعَ كتبي و تصانيفي و أماليّ و نظمي و نثري ما ذكر منه في هذه الأوراق و ما لعلّه يتجدّد بعد ذلك.

و كتب عليّ بن الحسين الموسوي في شعبان من سنة سبع عشرة و أربعمائة.

الإجازة الثانية

و هي إجازة مختصرة أيضاً كتبها السيّد الشريف المرتضى على ديوانه. و هذا يدلّ على جمع أشعار السيّد المرتضى في عصره، و أنّ ديوانه كان مجموعاً

---

١. في «ج»: - «و صلاته». و في «ح، ش»: «صلواته».

٢. في «ح»: «على محمّد و آله الطيّبين الطاهرين و سلّم تسليماً كثيراً».

٣. في «ح»: + «الطيّبين». و إلى هنا تمت نسخة «م».

٤. في «ح»: «الإجابة».

٥. في «ح»: «لرأيه».

٦. في «ح»: «قدّس اللّٰه روحه».

٧. في «ش، ج»: «بن البصروي».

منذ عصره، و أنّه كان مقروءاً عليه، وأجازه السيّد، مضافاً إلى أنّه قد ذكر كلٌّ من الشيخ الطوسي في الفهرست و ابن شهرآشوب في معالم العلماء ديوانَ الشريف المرتضى في ترجمته.

و له نسخ عديدة و بعضها قديمة بخطوط العلماء و الأدباء و الأعلام، قال الشيخ الحرّ: «و قد رأيت نسخة من ديوان شعره قرئ عليه، و عليه خطّه، فكتبته بخطّي في نحو عشرة أيّام، و هو أقلّ من عشرة آلاف بيت، و كأنّه منتخب ديوانه».

و قد طبع الديوان في ثلاثة أجزاء بمصر سنة ١٣٧٦ هـ، و حقّقه و علّق عليه الأُستاذ رشيد الصفّار، و قدّم له مقدّمة قيّمة مسبوقة بمقدّمة الشيخ محمّد رضا الشبيبي، و مقدّمة الأُستاذ المحقّق الدكتور مصطفى جواد، و قد حقّقه الصفّار على نسخ عديدة من الديوان أهمّها النسخة المنقولة عن نسخة عليها صورة خطّ الشريف المرتضى بإجازة روايتها لمن قرأها عليه.

قال العلاّمة الطهراني: «إنّ هذه النسخة عند داعي الإسلام السيّد محمّد عليّ في حيدر آباد دكن، كما في تذكرة النوادر»[1]، و انتقلت بعده إلى مكتبة عقيلة الهاشمي في العراق، أمّا بعد سقوط النظام البائد فقد انتقلت إلى مكتبة و دار المخطوطات في العتبة العبّاسيّة المقدّسة.

و المُجاز هو أبو الفرج يعقوب بن إبراهيم البيهقي، و قد أجازه في ذي القعدة سنة ٤٠٣، قرأ على السيّد قطعةً كبيرة من الديوان، و أجاز له الشريف جميع ديوانه.

و استنسخت هذه الإجازة في أكثر النسخ التي كتبت بعد هذه النسخة الأصليّة.

---

١. الذريعة، ج ٩، القسم ٣، ص ٧٣٥، الرقم ٥٠٥٠.

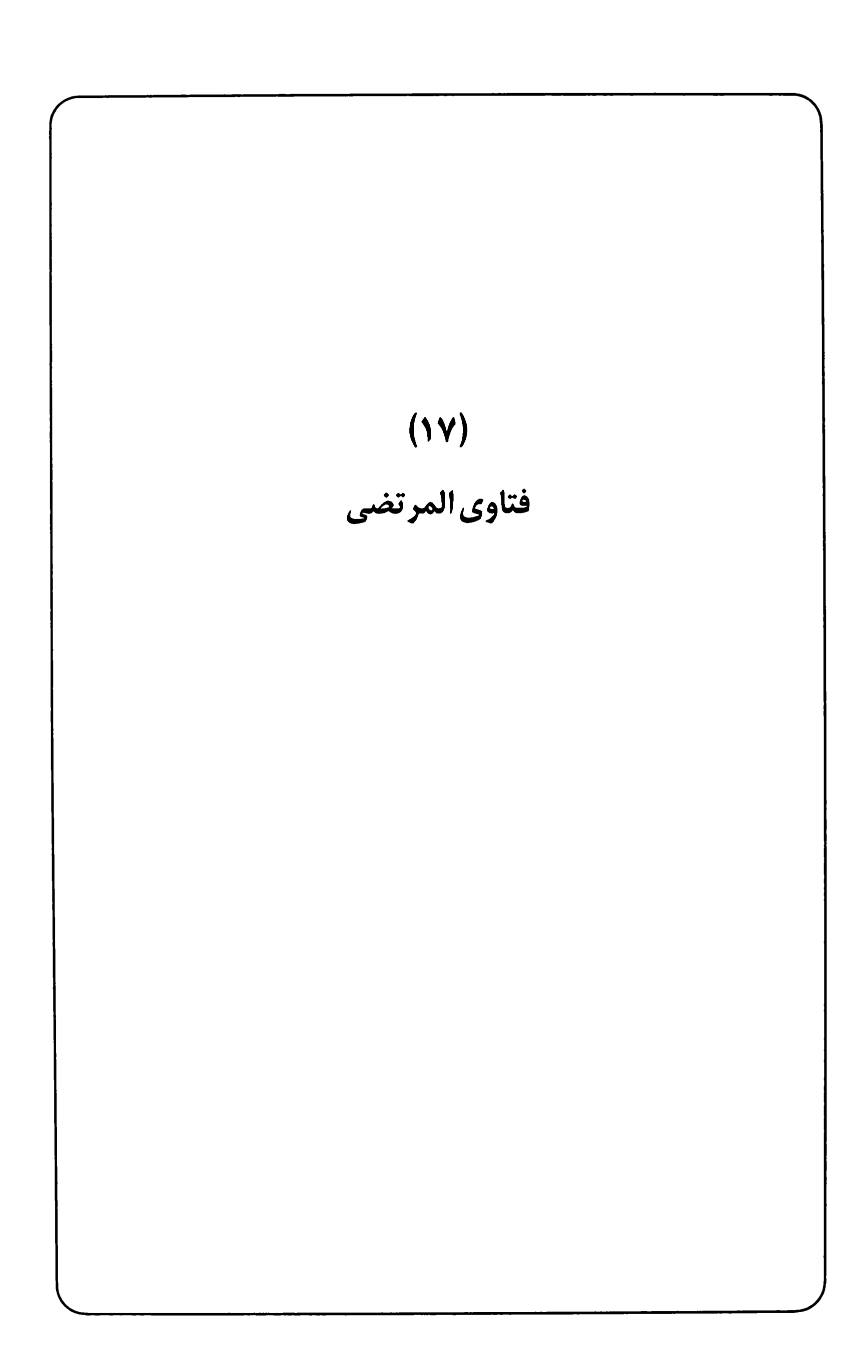
و لكن مع الأسف لم نعثر على ترجمة لأبي الفرج هذا، إلّا أنّ الظاهر كونه من فقهاء الطائفة، كما يبدو من وصف السيّد له بـ: «الفقيه». و الجدير بالذكر أنّ الثعالبي (ت ٤٢٩) روىٰ أبياتاً عن شخص يُدعىٰ أبو الفرج يعقوب بن إبراهيم، فلعلّه نفس صاحب هذه الإجازة.[١]

و هذه هي صورة الإجازة:

قرأ عليّ الفقيه أبو الفرج يعقوب بن إبراهيم البيهقي ـ أدام اللّٰه توفيقه ـ قطعة كبيرة من ديوان شعري، و أجزتُه الرواية جميعه عنّي، فليروه كيف شاء، و كتب عليّ بن الحسين بن موسى الموسوي بخطّه في ذي القعدة سنة ثلاث و أربعماية.

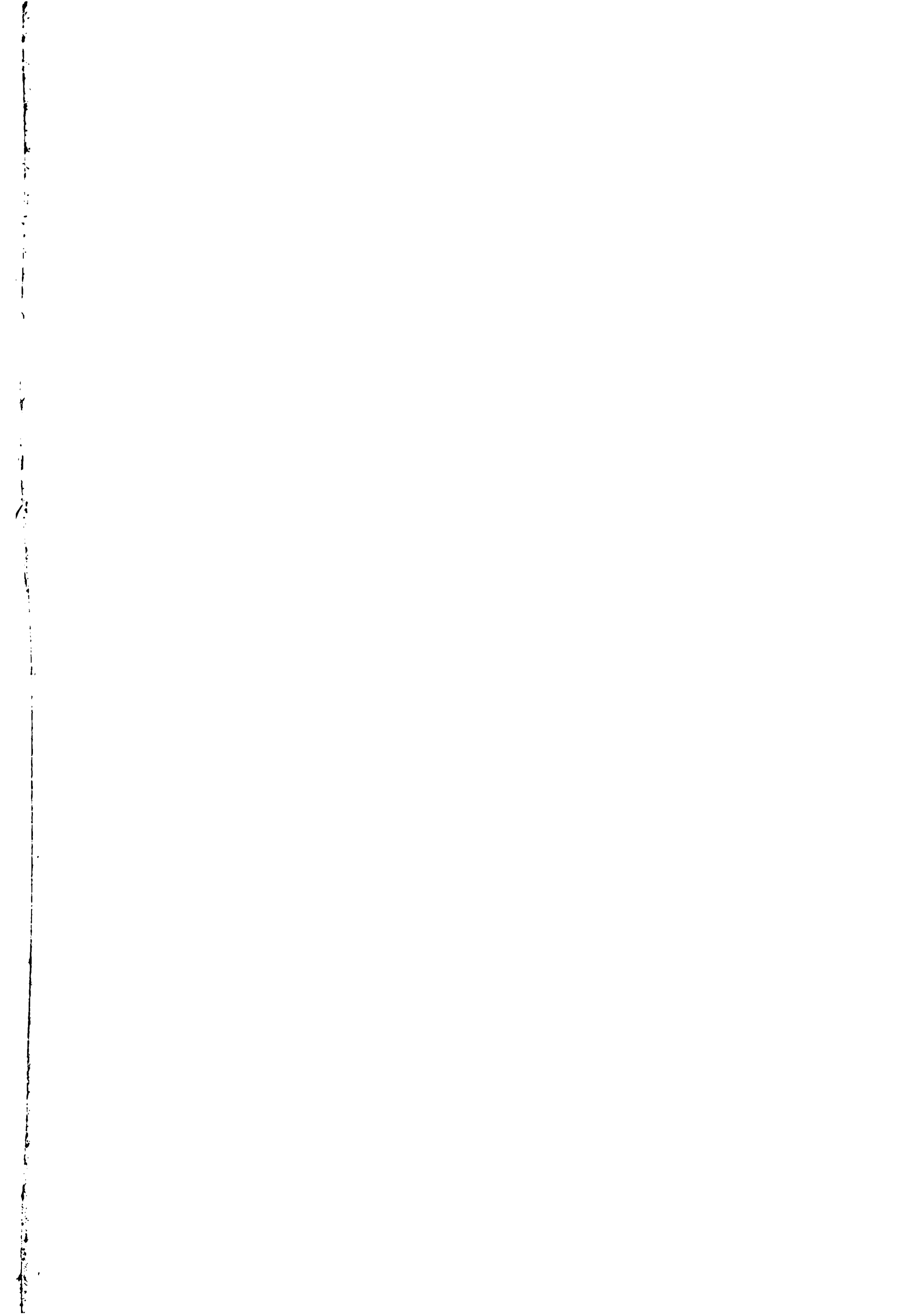
---

١. انظر: يتيمة الدهر، ج ٤، ص ١٤٣.



(١٧)

فتاوى المرتضى



مقدمة

إنّ المُراجع للتراث الفقهي عند الإماميّة، يجد فيه مجموعة من المسائل الفقهيّة المنسوبة إلى المرتضى، من دون أن تنسب إلى مصدر معيّن من كتبه أو رسائله، حتّى أنّ المحقّقين لذلك التراث نراهم يعجزون عن العثور على مصدر هذه الفتاوى في تراث الشريف المرتضى، بعد تتبّع حثيث فيها، ممّا اضطرّهم إلى الاكتفاء بالإرجاع في الهامش إلى المصدر الذي نقل الفتوى عن المرتضى، مثل كتاب السرائر، أو المعتبر، أو مختلف الشيعة و غيرها.

و من المحتمل أن تكون هذه الفتاوى موجودة في تراث المرتضى المفقود، مثل كتاب مسائل الخلاف أو المصباح، أو شرح الرسالة، و لكن الناقلين لهذه النصوص لم يصرّحوا بذلك.

و قد وجدنا أنّ من الجدير القيام بجمع هذه الفتاوى في موضع واحد؛ باعتبارها من التراث الفكري للمرتضى، و ليس لها موضع أنسب لذكرها في ضمن تراثه إلّا هذا الموضع.

و قد حاولنا أن ننقل نصّ أقدم مصدر قام بنقل الفتوى، و لكن قمنا أحياناً بنقل نصّ كتاب متأخّر مثل مختلف الشيعة؛ و ذلك لوضوحه، ثمّ أشرنا في الهامش إلى المصدر المتقدّم كالسرائر أو المعتبر.

كما أنّنا عثرنا أحياناً على مصدر فتوى المرتضى في كتبه أو رسائله، و لكن

لم نعثر على مصدر استدلاله المنقول عنه، كما في الفتوى الأُولى القادمة، فقمنا بذكر الفتوى و الاستدلال معاً؛ فإنّ الاستدلال يعتبر أيضاً من تراث المـرتضى المفقود، فمن الأفضل أن يُذكر في هذا الموضع.

و قد بذلنا جهدنا في تجميع هذه الفتاوى، و لا ندّعي الكمال، و لكن نأمل أن نكون قد وفّقنا في ذلك.

و بما أنّ هذه الفتاوى لم تنسب إلى كتاب معيّن من كتب المرتضى، لذلك أطلقنا عليها عنواناً من عندنا، و هو «فتاوى المرتضى».

فتاوى المرتضى

النصوص:

كتاب الطهارة

وزن الكر:

١. اختلف القائلون بالأرطال، فقال الشيخ المفيد و أبو جعفر ـ رحمهما اللّٰه ـ: المعتبر أرطال العراق ... و قال المرتضى و ابنا بابويه: إنّه بالمدني[١] ... احتجّ السيّد المرتضى بالاحتياط، فإنّ اعتبار الأكثر يقتضي دخول الأقلّ من دون العكس، و لأنّهم عليهم السلام من أهل المدينة، فأجابوا بالأرطال المعهودة عندهم عليهم السلام[٢].

أحكام البئر:

٢. إذا وجب نزح الماء كلّه و تعذّر، فالتعطيل غير جايز، و الاقتصار على نزح البعض تحكّم، و النزح يوماً يتحقّق معه زوال ما كان في البئر، فيكون العمل به لازماً. و اختلف ألفاظ الأصحاب في التحديد، فقال المفيد: من أول النهار إلى آخره، و تبعه الحلبي، و سلار. و قال ابن بابويه و علم الهدى: من غدوة إلى العشاء[٣].

---

١. رسائل الشريف المرتضى، ج ٣، ص٢٢.

٢. مختلف الشيعة، ج ١، ص ١٨٤ ـ ١٨٦.

٣. المعتبر، ج ١، ص ٦٠؛ كشف اللثام، ج ١، ص٣٢٣.

أحكام التخلّي:

٣. قال علم الهدى: يستحبّ عند البول نترُ الذكر من أصله إلى طرفه ثلاث مرّات.[١]

غُسل الجنابة:

٤. قال السيّد المرتضى: لا أعلمُ خلافاً بين المسلمين في أنّ الوطئ في الموضع المكروه من ذكر أو أنثى يجري مجرى الوطئ في القُبُل مع الإيقاب و غيبوبة الحشفة، في وجوب الغُسل على الفاعل و المفعول به، و إن لم يكن إنزال. و لا وجدتُ في الكتب المصنّفة لأصحابنا الإماميّة إلّا ذلك، و لا سمعتُ مَن عاصرني منهم من شيوخهم نحواً من ستّين سنة يُفتي إلّا بذلك. فهذه مسألة إجماع من الكلّ، و لو شئتُ أن أقول إنّه معلوم ضرورة من دين الرسول ﷺ أنّه لا خلاف بين الفرجَين في هذا الحكم، فإنّ داود و إن خالف في أنّ الإيلاج في القُبُل ـ إذا لم يكن معه إنزال ـ لا يوجب الغُسل، فإنّه لا يفرّق بين الفرجَين، كما لا يفرّق باقي الأُمّة بينهما في وجوب الغُسل بالإيلاج في كلّ واحد منهما. و اتّصل بي في هذه الأيّام عن بعض الشيعة الإماميّة أنّ الوطئ في الدبر لا يوجب الغُسل؛ تعويلاً على أنّ الأصل عدمُ الوجوب، و على خبرٍ يُذكر أنّه موجود في منتخبات سعد أو غيرها، فهذا ممّا لا يُلتفت إليه. أمّا الأوّل فباطل؛ لأنّ الإجماع و القرآن و هو قوله: ﴿أَوْ لٰامَسْتُمُ النِّسٰاءَ﴾[٢] يزيل حكمه. و أمّا الخبر فلا يُعتمد عليه في معارضة القرآن و الإجماع، مع أنّه لم يُفتِ به فقيه و لا اعتمده عالم. مع أنّ الأخبار تدلّ على ما أردناه؛ لأنّ كلّ خبرٍ يتضمّن تعليق الغُسل بالجماع و الإيلاج في الفرج، فإنّه يدلّ على ما ادّعيناه؛ لأنّ الفرج يتناول القُبُل و الدبر؛ إذ لا خلاف

---

١. المعتبر، ج ١، ص ١٣٤؛ مدارك الأحكام، ج ١، ص ٣٠٠.

٢. النساء (٤): ٤٣؛ المائدة (٥): ٦.

بين أهل اللغة و أهل الشرع في ذلك.[١]

٥. قال العلّامة الحلّي: و السيّد المرتضى قال قولاً يدلّ على أنّ أصحابنا أوجبوا الغُسل بالإيلاج في فرج البهيمة؛ لأنّه قال في المسألة التي ادّعى وجوب الغُسل فيها على المُجامِع في دبر المرأة: و أمّا الأخبار المتضمّنة لتعليق الغُسل بالتقاء الختانين، فلا دلالة فيها عليها؛ لأنّ أكثر ما تقتضيه أن يتعلّق وجوبُ الغُسل بالتقاء الختانين، و قد يوجب ذلك، و ليس هو بمانع من الجنابة (إيجابه خ ل) في موضعٍ آخر لا التقاء فيه بختانين. على أنّهم يوجبون الغُسل بالإيلاج في البهيمة، و في قُبُل المرأة، و إن لم يكن هناك ختان، فقد عملوا بخلاف ظاهر الخبر. فإذا قالوا: البهيمة و إن لم يكن في فرجها ختان، فذلك موضع الختان من غيرها، و كذلك من ليس بمختون من النساء. و هذا يدلّ على أنّهم أوجبوا الغُسل بالإيلاج في فرج البهيمة[٢].

٦. أوجب الشيخ‌ رحمه‌الله في المبسوط و الجُمَل الاستبراءَ على الجُنُب ... و قال السيّد المرتضى و ابن إدريس: إنّه مستحبّ ليس بواجب[٣].

٧. إذا غَسَل المجنبُ رأسه للطهارة، ثمّ أحدث ما يوجب الوضوء، قال ابنا بابويه و الشيخ في النهاية: يعيد الغُسل... و قال علم الهدى: يتمّ غُسله، و يتوضأ لحدثه[٤].

و احتجّ المرتضى بأنّ الحدث الأصغر لو حصل بعد كمال الطهارة، أوجب الوضوء، فكذا في أثنائها. و لا يجب الإعادة، و إلّا لكان إذا

---

١. مختلف الشيعة، ج ١، ص ٣٢٨ ـ ٣٢٩.

٢. المصدر، ص ٣٣٠.

٣. المصدر، ص ٣٣٤ ـ ٣٣٥.

٤. المعتبر، ج ١، ص ١٩٦؛ مختلف الشيعة، ج ١، ص ٣٣٨.

بقي من جانبه الأيسر مقدارُ درهم ثمّ أحدث، وجب عليه الغُسل، و ليس كذلك[۱].

۸. أجمع علماؤنا على أن غُسل الجنابة يكفي عن الوضوء في رفع الحدث، و استباحة الصلاة ... و قال السيّد المرتضى: لا يجب الوضوء مع الغسل، سواء كان فرضاً أو نفلاً[۲].

الحيض:

۹. لو اجتمع لامرأة عادة و تمييز، فإن كان الزمان واحداً فلا بحث، و إن اختلفت، مثل أن رأت عادتها في الأصفر و فيما بعدها أو قبلها الأسود، فإن لم يتجاوز فالجميع حيض، و إن تجاوز ففيه قولان: قال في الجُمَل و المبسوط: ترجع إلى العادة. و هو الأصح، و هو مذهب علم الهدى و المفيد و أتباعهم. و قال في النهاية: ترجع إلى التمييز[۳].

تطهير النجاسات:

۱۰. الجسم الصيقلي كالسيف و المرآة و القارورة إذا أصابته نجاسة، قال السيّد المرتضى ﷺ: يطهر بالمسح، بحيث تزول عين النجاسة عن المحل ... احتج السيّد المرتضى: بأن الموجب للنجاسة في المحلّ بقاء عين النجاسة فيه، و مع المسح تزول العلّة، فينتفي الحكم.[٤]

---

۱. مختلف الشيعة، ج ۱، ص ۳۳۸.

۲. المصدر، ص ۳۳۹ ـ ۳٤۰. و الظاهر أنّ للمرتضى فتوى أُخرى في المسألة، فقد قال في جُمَل العلم و العمل: و يستبيح بالغُسل الواجبِ الصلاةَ من غير وضوء، و إنّما الوضوء في غير الأغسال الواجبة (رسائل الشريف المرتضى، ج ۳، ص ۲٤). و لعلّه قد تغيّر رأيه في المسألة.

۳. المعتبر، ج ۱، ص ۲۱۲؛ مختلف الشيعة، ج ۱، ص ۳٦۸.

٤. مختلف الشيعة، ج ۱، ص ٤۹۲. و راجع: المعتبر، ج ۱، ص ٤٥۰.

كتاب الصلاة

أوقات الصلاة:

١١. قال السيّد المرتضى: وقت ركعتي الفجر[1] طلوع الفجر الأوّل. و قال الشيخ في النهاية: وقتهما عند الفراغ من صلاة الليل، و إن كان ذلك قبل طلوع الفجر... احتج السيّد المرتضى بما رواه يعقوب بن سالم في الصحيح قال: قال أبو عبد الله: «صلّهما بعد الفجر، و اقرأ فيهما في الأُولى: ﴿قُلْ يا أيُّها الْكافِرُونَ﴾، و في الثانية ﴿قُلْ هُوَ اللّهُ أحَدٌ﴾[2]». و الظاهر أنّ المراد بالفجر هنا الأوّل[3].

١٢. آخر وقت الصبح طلوع الشمس، و به قال السيّد المرتضى... و قال ابن أبي عقيل: آخره للمختار طلوع الحمرة المشرقية، و للمضطرّ طلوع الشمس[4].

صلاة الجماعة:

١٣. يجوز للمرأة أن تؤمّ النساء في الفرائض و النوافل، و ذهب بعض أصحابنا ـ و هو السيّد المرتضى ـ إلى أنّه لا يجوز لها أن تؤمّ النساء في الفرائض، و يجوز في النوافل[5].

صلاة الجمعة:

١٤. يجوز للإمام أن يخطب عند وقوف الشمس، فإذا زالت صلّى الفرض. و في أصحابنا من قال: إنّه يجوز أن يصلّي الفرض عند قيام الشمس يوم

---

١. يعني نافلة الصبح.

٢. وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٢٦٧.

٣. مختلف الشيعة، ج ٢، ص ٣٦ ـ ٣٧. و راجع: المعتبر، ج ٢، ص ٥٦.

٤. مختلف الشيعة، ج ٢، ص ٣٠ ـ ٣١. و راجع: المعتبر، ج ٢، ص ٤٤ ـ ٤٥.

٥. السرائر، ج ١، ص ٢٨١ ـ ٢٨٢؛ مدارك الأحكام، ج ٤، ص ٣٥٢.

الجمعة خاصّة، و هو اختيار المرتضى.[١]

١٥. فأمّا النوافل يوم الجمعة، فالمسنون فيها زيادة أربع ركعات على النوافل في كلّ يوم. و اختلف أصحابنا في ترتيبها، فذهب السيّد المرتضى ﵀ إلى أن يصلّي عند انبساط الشمس ستّ ركعات، فإذا اتّضح النهار و ارتفعت الشمس، صلّيت ستّاً، فإذا زالت، صلّيت ركعتين، فإذا صلّيت الظهر، صلّيت بعدها ستّاً[٢].

صلاة الاستسقاء:

١٦. اختلف الشيخان في تقديم الخطبتين على التكبير و التسبيح و التهليل و التحميد، فالمفيد ﵀ قدّم الخطبتين، و الشيخ ﵀ قدّم الذكر. و الشيخ أبو جعفر بن بابويه، و السيّد المرتضى، و ... على الأوّل[٣].

صلاة المسافر:

١٧. إن كان قدرُ المسافة أربعة فراسخ للمارّ إليها و نوى، و أراد الرجوع من يومه عند الخروج من منزله، لزمه أيضاً التقصير، فإن لم ينوِ الرجوع من يومه و لا أراده، وجب عليه التمام، و لا يجوز له التقصير. و قال بعض أصحابنا: يكون مخيّراً بين الإتمام و التقصير في الصوم و الصلاة. و هو مذهب شيخنا المفيد. و قال بعض أصحابنا: يكون مخيّراً بين إتمام صلاته و تقصيرها، و يجب عليه إتمام صيامه، و لا يكون مخيّراً فيه. و هذا مذهب شيخنا أبي جعفر الطوسي.

---

١. الخلاف، ج ١، ص ٦٢٠، المسألة ٣٩٠. و قال ابن ادريس معلّقاً على ما نقله الشيخ عن المرتضى: و لم أجد للسيّد المرتضى تصنيفاً و لا مسطوراً بما حكاه شيخنا عنه، بل بخلافه ... و لعلّ شيخنا أبا جعفر سمعه من المرتضى في الدرس، و عرفه منه مشافهة دون المسطور، و هذا هو العذر البيّن، فإنّ الشيخ ما يحكي ـ بحمد اللّٰه تعالى ـ إلّا الحقّ اليقين، فإنّه أجلّ قدراً و أكثر ديانة من أن يحكي عنه ما لم يسمعه و يحقّقه منه. السرائر، ج ١، ص ٢٩٦.

٢. السرائر، ج ١، ص ٣٠١؛ مختلف الشيعة، ج ٢، ص ٢٤٥.

٣. مختلف الشيعة، ج ٢، ٣٣٥ ـ ٣٣٦. و راجع: السرائر، ج ١، ص ٣٢٦.

و قال بعض أصحابنا: لا يكون مخيّراً في شيء من العبادتين، بل يجب عليه تمامهما معا. و هذا الذي اخترناه أوّلاً، و به يقول السيّد المرتضى، و هو الصحيح الذي تقتضيه أُصول المذهب، و يقويه النظر و الأدلّة و الإجماع[١].

١٨. المشهور استحباب الإتمام في مسجد مكّة و المدينة و الكوفة و الحائر ـ على ساكنه السلام ـ ... و المشهور استحباب الإتمام، اختاره الشيخ، و السيّد المرتضى[٢].

كتاب الحج

١٩. ينبغي أن يكبّر الإنسان بمنى عقيب خمس عشرة صلاة من الفرائض، يبدأ بالتكبير يوم النحر بعد الظهر إلى صلاة الفجر من اليوم الثالث، و في الأمصار عقيب عشر صلوات، يبدأ عقيب الظهر من يوم النحر إلى صلاة الفجر من اليوم الثاني من أيّام التشريق، و يقول في التكبير: «اللّٰه أكبر، اللّٰه أكبر، لا إله إلا اللّٰه، و اللّٰه أكبر، اللّٰه أكبر على ما هدانا، و الحمد للّٰه على ما أولانا، و رزقنا من بهيمة الأنعام». و من أصحابنا من قال: إنّ التكبير واجب ... و إلى الوجوب ذهب السيّد المرتضى رحمه الله.[٣]

كتاب البيع

٢٠. [من المكاسب المحرّمة:] ما يجب على المكلّف فعله، إمّا عيناً كالصلاة اليومية، أو كفايةً كتغسيل الميّت و تكفينه و الصلاة عليه و دفنه. و في فتاوى

١. السرائر، ج ١، ص ٣٢٩؛ مختلف الشيعة، ج ٣، ص ١٠١.

٢. مختلف الشيعة، ج٣، ص ١٣١ ـ ١٣٢. و لكن قد منع المرتضى من التقصير في هذه الأماكن في بعض كتبه، حيث قال: و لا تقصير في مكّة، و مسجد النبي صلى الله عليه وآله، و مسجد الكوفة، و مشاهد الأئمّة القائمين مقامه عليهم السلام. رسائل الشريف المرتضى، ج ٣، ص ٤٧.

٣. السرائر، ج ١، ص ٦١٠ ـ ٦١١؛ مختلف الشيعة، ج ٤، ص ٣١٥.

المرتضى: هذا و اجب على الولي، فإذا استأجر عليه جاز[١].

٢١. خيار الشرط لابدّ أن يكون مضبوطاً، فإن شرطا خياراً و أطلقا بطل العقد. و هو اختيار الشيخ، و السيّد المرتضى[٢].

كتاب الإجارة

٢٢. منع الشيخ في المبسوط من جواز أن يستأجر الرجل زوجته لإرضاع ولده، و يجوز بعد البينونة؛ لأنّها أخذت منه عوضاً في مقابلة الاستمتاع، و عوضاً آخر في مقابلة التمكين من الاستمتاع. و سوّغه المرتضى[٣].

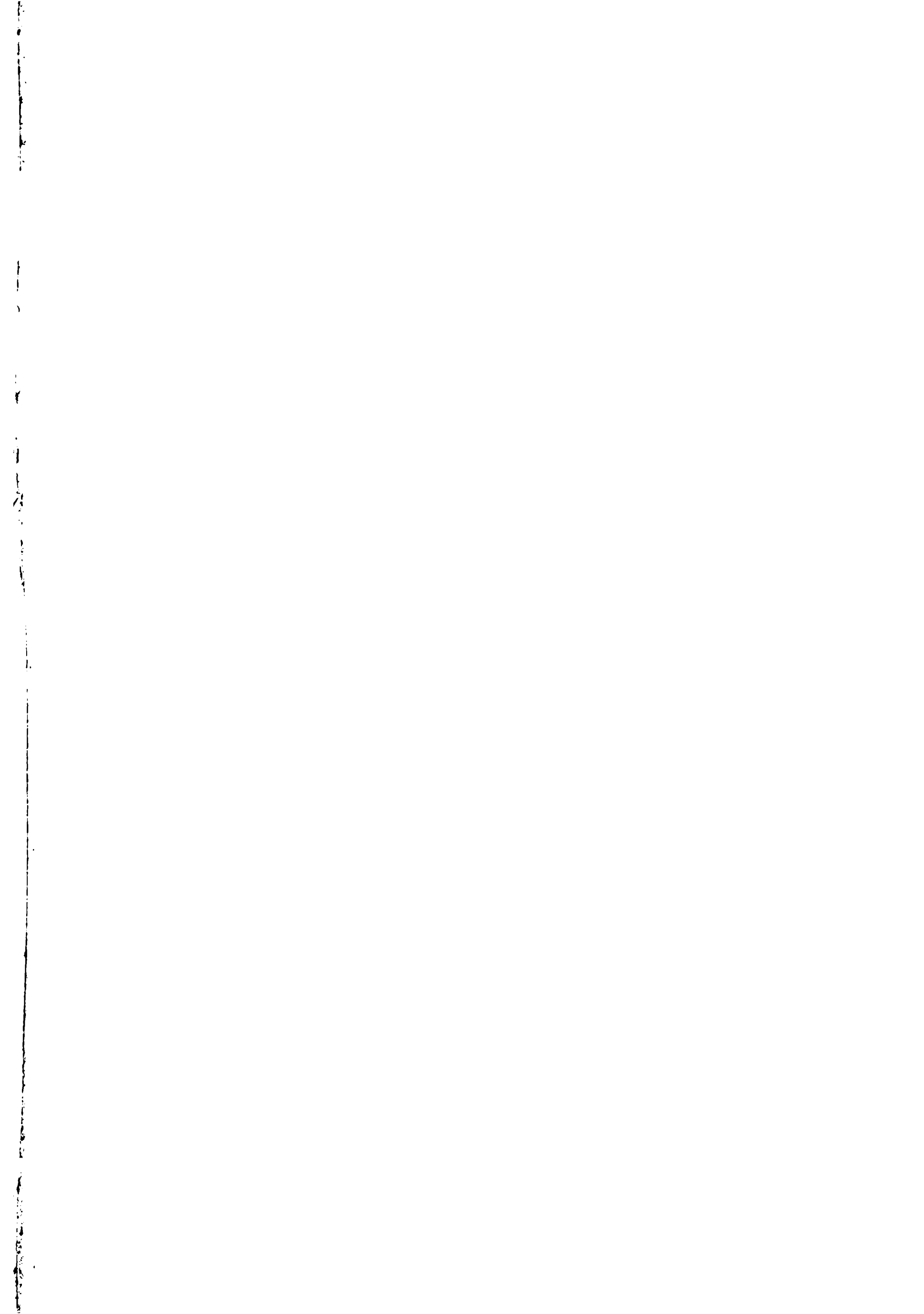
---

١. الدروس الشرعية، ج ٣، ص ١٧٢.

٢. مختلف الشيعة، ج ٥، ص ٦٦.

٣. المصدر، ج٦، ص ١٦٠ ـ ١٦١.

الفهارس العامّة



(۱)

فهرس الآيات

آل عمران (٣)

النساء (٤)

المائدة (٥)

النحل (١٦)

الإسراء (١٧)

الكهف (١٨)

طه (٢٠)

الحجّ (٢٢)

المؤمنون (٢٣)

النور (٢٤)

الجنّ (٧٢)

﴿وَ أنَّهُمْ ظَنُّوا كَما ظَنَنْتُمْ أنْ لَنْ يَبْعَثَ اللّهُ أحَدًا﴾	٧	٨٩

المدّثّر (٧٤)

﴿وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾	٥	٦٧

(٢)

فهرس الأحاديث

القدسيّ

النبيّ ﷺ

امير المؤمنين عليه السلام

الإمام الباقر عليه السلام

الإمام الصادق عليه السلام

(٣)

فهرس عناوين السور و الآيات

(٤)

فهرس عناوين الأحاديث

(٥)

فهرس الآثار

(٦)

فهرس الأشعار

(٧)

فهرس الأمثال

(٨)

فهرس الأعلام

الف: المعصومون و الأنبياء:

ب: الأعلام

(٩)

فهرس الأماكن

(١٠)

فهرس الأديان و المذاهب و الفرق و الجماعات و القبائل

(۱۱)

فهرس الأيّام و الوقائع

(١٢)

فهرس الأشياء و الأمراض و الحيوانات

(١٣)

فهرس الكتب الواردة في المتن

(١٤)

فهرس الكلمات المترجمة في المتن

(١٥)

فهرس مصادر التحقيق

١. **أجوبة مسائل ورسائل في مختلف فنون المعرفة** (في ضمن **موسوعة ابن إدريس الحلّي**، ج ٧)، محمّد بن أحمد بن إدريس العجلي الحلّي، تحقيق: السيّد محمّد مهدي الخرسان، إعداد: مكتبة الروضة الحيدرية، الناشر: دليل ما ـ قم، ط ١، ١٤٢٩ هـ ـ ١٣٨٧ش.

٢. **أحكام القرآن**، أبو بكر الجصّاص، تحقيق: عبد السلام محمّد علي شاهين، الناشر: دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، ط ١، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

٣. **الإحكام في أُصول الأحكام**، الشيخ عليّ بن محمّد الآمدي، علق عليه: الشيخ عبد الرزاق عفيفي، الناشر: المكتب الإسلاميّ ـ بيروت، ط ٢، ١٤٠٢هـ.

٤. **أخبار الحكماء من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء**، أبو الحسن عليّ بن يوسف الشيباني ابن القفطي (٥٦٣ ـ ٦٤٦ هـ).

٥. **أخبار القضاة**، محمّد بن خلف بن حيّان، الناشر: عالم الكتب ـ بيروت.

٦. **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الناشر: دار المفيد ـ بيروت، ط ٢، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

٧. **الاستبصار في ما اختلف من الأخبار**، الشيخ أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ، تحقيق: السيّد حسن الخرسان، الناشر: دار الكتب الإسلاميّة ـ طهران، ط ٣، ١٣٩٠هـ.

٨. **الاستذكار**، ابن عبد البر، تحقيق: سالم محمّد عطا، محمّد علي معوض، الناشر: دار الكتب العلميّة ـ بيروت، ط ١، ٢٠٠٠م.

٩. **أُصول السرخسي**، أبو بكر محمّد بن أحمد السرخسي، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، الناشر:

دار الكتب العلميّة ـ بيروت، ط ١، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

١٠. **الأُصول العامة للفقه المقارن، مدخل إلى دراسة الفقه المقارن**، السيّد محمّد تقي الحكيم، الناشر: مركز الطباعة و النشر للمجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، ط ٢، ١٤٢٧هـ.

١١. **أعيان الشيعة**، السيّد محسن الأمين، حققه و أخرجه: حسن الأمين، الناشر: دار المعارف للمطبوعات ـ بيروت.

١٢. **الاقتصاد في ما يجب على العباد**، الشيخ الطوسيّ، تحقيق: السيّد محمّد كاظم الموسوي، الناشر: دليل ما ـ قم، ط ١، ١٤٣٠هـ.

١٣. **إكمال الكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف و المختلف في الأسماء و الكنى و الأنساب**، الحافظ ابن ماكولا (٤٧٥ هـ)، دار الكتاب الاسلامي الفاروق الحديثة للطباعة و النشر القاهرة.

١٤. **الأمالي**، شيخ الطائفة أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ)، تحقيق قسم الدراسات الاسلاميّة - مؤسّسة البعثة، نشر دار الثقافة ج قم، الطبعة الأُولى سنة ١٤١٤هـ.

١٥. **أمالي الشريف المرتضى، غرر الفوائد و درر القلائد**، الشريف المرتضى، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية ـ صيدا ـ بيروت، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

١٦. **الإمتاع والمؤانسة**، أبو حيّان عليّ بن محمّد بن عبّاس التوحيدي (٣٨٠ هـ)، تحقيق أحمد أمين و أحمد الزين، دار إحياء الكتب العربيّة مصر.

١٧. **أمل الآمل في علماء جبل عامل**، الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي (١١٠٤ هـ)، تحقيق السيّد احمد الحسيني، مكتبة الأندلس بغداد، مطبعة الآداب - النجف الأشرف، سنة ١١٠٤ هـ.

١٨. **الانتصار**، الشريف المرتضى، تحقيق و نشر: مؤسسة النشر الإسلاميّ ـ قم، ١٤١٥هـ.

١٩. **الأنساب**، أبي سعد عبد الكريم بن محمّد بن منصور التميمي السمعاني (٥٦٢ هـ)، تحقيق عبد الله عمر البارودي، الطبع والنشر دار الجنان بيروت لبنان، الطبعة الأُولى في سنة ١٤٠٨ هـ.

٢٠. **أنوار البدرين في تراجم علماء الأحساء و القطيف و البحرين**، الشيخ عليّ بن حسن البلادي البحراني (١٢٧٤ - ١٣٤٠ هـ)، تحقيق محمّد عليّ محمّد رضا الطبسي، مطبعة النعمان النجف ١٣٧٧ هـ.

٢١. **أوائل المقالات في المذاهب المختارات**، الشيخ المفيد، تحقيق: الشيخ إبراهيم الأنصاري،

الناشر: دار المفيد، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

٢٢. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الائمة الأطهار**، العلّامة محمّد باقر المجلسي، الناشر: مؤسسة الوفاء ـ بيروت، ط ٢، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٢٣. **بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمّد (عليهم السلام)**، أبو جعفر محمّد بن الحسن بن فرّوخ الصفّار (٢٩٠ هـ)، تحقيق الميرزا محسن كوچه باغي، الناشر: مؤسسة الأعلمي ـ طهران، طبع في مطبعة الأحمدي ـ طهران، طبع في سنة ١٣٦٢ ش ـ ١٤٠٤هـ.

٢٤. **بغية الطلب في تاريخ حلب**، ابن العديم الصاحب كمال الدين عمر بن أحمد بن أبي جرادة (٦٦٠ هـ)، تحقيق سهيل زكّار، مؤسّسة البلاغ بيروت، طبعة دمشق ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م.

٢٥. **تاريخ الطبري المعروف بتاريخ الأُمم و الملوك**، أبو جعفر محمّد بن جرير الطبري، راجعه و صححه و ضبطه نخبة من العلماء الأجلاء، ١٨٧٩م.

٢٦. **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، أبو بكر أحمد بن عليّ الخطيب البغدادي (٤٦٣ هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان، الطبعة الأُولى في سنة ١٤١٧هـ.

٢٧. **تاريخ حكماء الإسلام**، أبو الحسن عليّ بن أبي القاسم زيد البيهقي (٤٩٩ ـ ٥٤٩هـ)، تحقيق محمّد كرد عليّ، المجمع العلمي العربي دمشق ١٣٦٥ هـ / ١٩٤٦ م.

٢٨. **تاريخ مختصر الدول**، غريغوريوس أبو الفرج بن هارون المالطي المعروف بابن العبري (٦٨٥ هـ)، المطبعة الكاثوليكية بيروت، ١٨٩٠ م.

٢٩. **تاريخ مدينة دمشق**، الحافظ أبو القاسم عليّ بن الحسن الشافعيّ المعروف بابن عساكر، دراسة و تحقيق: علي شيري، الناشر: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ـ بيروت ـ لبنان، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

٣٠. **تأسيس الشيعة الكرام لعلوم الإسلام**، السيّد حسن الصدر، منشورات الأعلمي ـ طهران.

٣١. **التبيان في تفسير القرآن**، الشيخ الطوسيّ، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، الناشر: مكتب الاعلام الإسلاميّ ـ قم، ط ١، ١٤٠٩هـ.

٣٢. **تذكرة الفقهاء**، العلّامة الحلي، تحقيق و نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١، ١٤١٤هـ.

٣٣. **تفسير الثعلبي**، الثعلبي، تحقيق: أبو محمّد بن عاشور، الناشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط ١، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م.

٣٤. **تفسير السمرقندي**، أبو الليث السمرقندي، تحقيق: محمود مطرجي، الناشر: دار الفكر ـ بيروت.

٣٥. **تفسير السمعاني**، السمعاني، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، غنيم بن عبّاس بن غنيم، الناشر: دار الوطن ـ الرياض، ط ١، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

٣٦. **تفسير العياشي**، أبي النظر محمّد بن مسعود بن عياش السلمي السمرقندي المعروف بالعياشي (٣٢٠هـ)، تحقيق السيّد هاشم الرسولي المحلاّتي، المكتبة العلميّة الاسلاميّة طهران.

٣٧. **تفسير القمّي**، أبو الحسن عليّ بن إبراهيم القمّي، تحقيق: السيّد طيب الموسوي الجزائري، الناشر: مؤسسة دار الكتاب ـ قم، ط ٣، ١٤٠٤هـ.

٣٨. **تلخيص الحبير في تخريج الرافعي الكبير**، أحمد بن عليّ بن حجر العسقلاني، الناشر: دار الفكر.

٣٩. **التمهيد**، ابن عبد البر، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلويّ، محمّد عبد الكبير البكري، الناشر: و زارة عموم الأوقاف و الشؤون الإسلاميّة ـ المغرب، ١٣٨٧هـ.

٤٠. **تنزيه الأنبياء و الأئمة**عليهم السلام، الشريف المرتضى، منشورات مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ـ بيروت، ط ١، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.

٤١. **التنقيح الرائع لمختصر الشرائع**، جمال الدين المقداد بن عبد اللّٰه السيوري الحلّي المعروف بالفاضل المقداد (٨٢٦هـ)، تحقيق السيّد عبد اللطيف الكوهكمري، مكتبة آية اللّٰه المرعشي قم، الطبعة الأُولى، ١٤٠٤هـ

٤٢. **تهذيب الأحكام**، الشيخ الطوسيّ، تحقيق و تعليق: السيّد حسن الخرسان، الناشر: دار الكتب الإسلاميّة ـ طهران، ط ٣، ١٣٦٤ش.

٤٣. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، محمّد بن جرير الطبري، تحقيق: صدقي جميل العطار، الناشر: دار الفكر ـ بيروت، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

٤٤. **جمهرة اللّغة**، أبو بكر محمّد بن الحسن بن دريد، تحقيق: د. منير بعلبكي، الناشر: دار العلم

للملايين ـ بيروت، ط ١، ١٩٨٧م.

٤٥. **الحدائق الناضرة**، المحقّق الشيخ يوسف البحراني، الناشر: مؤسسة النشر الإسلاميّ ـ قم.

٤٦. **خاتمة المستدرك**، المحدث العلّامة المِرزا حسين النوري، تحقيق و نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١، ١٤١٥هـ.

٤٧. **خزانة الأدب**، البغدادي، تحقيق: محمّد نبيل طريفي، إميل بديع اليعقوب، الناشر: دار الكتب العلميّة ـ بيروت، ط ١، ١٩٩٨م.

٤٨. **الدر المنثور من المأثور وغير المأثور**، الشيخ عليّ بن محمّد (سبط الشهيد) بن الحسن (صاحب المعالم) بن زين الدين (الشهيد الثاني) الجبعي العاملي، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني، الناشر: مكتبة السيّد المرعشي النجفي ـ قم، ط ١، ١٣٩٨هـ.

٤٩. **الدروس الشرعية في فقه الإمامية**، محمّد بن مكّي العاملي (الشهيد الأوّل)، الناشر: مؤسسة النشر الإسلاميّ ـ قم، ط ٢، ١٤١٧هـ.

٥٠. **دمية القصر وعصرة أهل العصر**، عليّ بن الحسن بن عليّ بن أبي الطيّب الباخرزي (المقتول ٤٦٧ هـ)، تحقيق محمّد التونجي، الناشر: دار الفكر بيروت لبنان، تاريخ الطبع سنة ١٣٩١هـ.

٥١. **ديوان الشريف المرتضى**، حقّقه و رتّب قوافيه و فسّر ألفاظه: رشيد الصفار، راجعه و ترجم أعيانه: د. مصطفى جواد، قدّم له: محمّد رضا الشبيبي، المؤسسة الإسلاميّة للنشر (الهدى) ـ بيروت، ط ٢، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٥٢. **ديوان الشريف المرتضى** (مخطوط)، مكتبة السيّد المرعشي، رقم ١٣٩٠١هـ.

٥٣. **الذخيرة في علم الكلام**، الشريف المرتضى، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني، الناشر: مؤسسة النشر الإسلاميّ ـ قم، ١٤١١هـ.

٥٤. **الذريعة إلى أُصول الشريعة**، الشريف المرتضى، تحقيق: أبو القاسم كرجي، الناشر: جامعة طهران، ١٣٤٦ش.

٥٥. **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، العلّامة الشيخ الاغا بزرك الطهراني، الناشر: دار الاضواء ـ بيروت، ط ٣، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٥٦. **الذكرى الألفية للشيخ الطوسيّ** (ج ٢ من **يادنامه شيخ طوسى**)، ص ٧٢١، جامعة مشهد ـ كلية

الالهيات و المعارف الإسلاميّة، ١٣٩١هـ ـ ١٣٥٠ش.

٥٧. **ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة**، الشهيد الأوّل، تحقيق و نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١، ١٤١٩هـ.

٥٨. **ذيل تاريخ بغداد**، محبّ الدين أبي عبد اللّه محمّد بن محمود بن الحسن بن هبة اللّه بن محاسن المعروف بابن النجار البغدادي (٦٤٣ هـ)، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، الطبعة الأُولى سنة ١٤١٧هـ.

٥٩. **الرسائل التسع**، المحقّق الحلّي، تحقيق: الشيخ رضا الأستادي، الناشر: مكتبة السيّد المرعشي ـ قم، ط ١، ١٤١٣هـ.

٦٠. **رسائل الشريف المرتضى**، تقديم و اشراف: السيّد أحمد الحسيني، اعداد: السيّد مهدي الرجائي، الناشر: دار القرآن الكريم، ط ١، ١٤٠٥هـ.

٦١. **رسائل الشهيد الثاني**، منشورات مكتبة بصيرتي ـ قم.

٦٢. **الرسالة العلويّة في فضل أمير المؤمنين عليه السلام على سائر البريّة سوى سيّدنا رسول اللّه صلى الله عليه وآله المعروف بالتفضيل**، أبو الفتح الكراجكي، تحقيق: السيّد عبد العزيز الكريمي، الناشر: دليلنا (دليل ما)، ط ١، ١٤٢٧هـ.

٦٣. **رسالة في عدم سهو النبي صلى الله عليه وآله**، الشيخ المفيد، تحقيق: مهدي نجف، الناشر: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ط ١، ١٤١٣هـ.

٦٤. **روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان**، الشهيد زين الدين الجبعي العاملي المعروف بالشهيد الثاني، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

٦٥. **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، المِرزا عبد اللّه الأفندي الأصفهاني، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني، مطبعة الخيام ـ قم، ١٤٠١هـ.

٦٦. **السرائر**، الشيخ ابن إدريس الحلّي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلاميّ ـ قم، ط ٢، ١٤١٠هـ.

٦٧. **سنن ابن ماجة**، الحافظ محمّد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار الفكر.

٦٨. **سنن أبي داود**، الحافظ أبو داود سليمان بن الأشعث السِجستاني، تحقيق: سعيد محمّد

اللحام، الناشر: دار الفكر ـ بيروت، ط ١، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

٦٩. **سنن الترمذي**، الحافظ أبو عيسى محمّد بن عيسى الترمذي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، الناشر: دار الفكر ـ بيروت، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٧٠. **سنن الدارقطني**، الحافظ عليّ بن عمر الدارقطني، علق عليه و خرّج أحاديثه: مجدي بن منصور بن سيد الشورى، الناشر: دار الكتب العلميّة ـ بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

٧١. **سنن الدارمي**. عبد الله بن بهرام الدارمي، طباعة: مطبعة الاعتدال ـ دمشق، ١٣٤٩هـ.

٧٢. **السنن الكبرى**، الحافظ أبو بكر احمد بن الحسين بن علي البيهقي، الناشر: دار الفكر.

٧٣. **الشافي في الإمامة**، الشريف المرتضى، حقّقه و علّق عليه: السيّد عبد الزهراء الخطيب، الناشر: مؤسسة الصادق ـ طهران، ط ٢، ١٤١٠هـ.

٧٤. **الصحاح تاج اللّغة وصحاح العربيّة**، اسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين ـ بيروت، ط ٤، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٧٥. **صحيح ابن حبّان**، ابن حبّان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

٧٦. **صحيح البخاري**، محمّد بن اسماعيل الجُعفي، الناشر: دار الفكر ـ بيروت، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

٧٧. **صحيح مسلم وهو الجامع الصحيح**، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيشابوري، الناشر: دار الفكر بيروت ـ لبنان.

٧٨. **الصراط المستقيم**، العلّامة زين الدين عليّ بن يونس العاملي البياضي، تحقيق: محمّد باقر البهبودي، الناشر: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ط ١، ١٣٨٤هـ.

٧٩. **العدة في أُصول الفقه**، الشيخ الطوسيّ، تحقيق: محمّد رضا الأنصاري القمي، ط ١، ١٤١٧هـ ـ ١٣٧٦ش.

٨٠. **علل الشرائع**، الشيخ الصدوق، تحقيق: السيّد محمّد صادق بحر العلوم، الناشر: المكتبة الحيدرية ـ النجف، ١٣٨٥ش ـ ١٩٦٦م.

٨١. **عمدة القاري**، العيني، الناشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

٨٢ **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، الحافظ شهاب الدين ابن حجر العسقلاني، الناشر: دار المعرفة ـ بيروت، ط ٢.

٨٣ **فرج المهموم**، السيّد ابن طاوس، الناشر: منشورات الشريف الرضي ـ قم، ١٣٦٣ش.

٨٤ **الفوائد الرجاليّة**، العلّامة السيّد محمّد مهدي بحر العلوم، تحقيق: السيّد محمّد صادق بحر العلوم، السيّد حسين بحر العلوم، الناشر: مكتبة الصادق ـ طهران، ط ١، ١٣٦٣ش.

٨٥ **الفهرست**، الشيخ الطوسيّ، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، الناشر: مؤسسة نشر الفقاهة، ط ١، ١٤١٧هـ.

٨٦ **الفهرست**، أبو الفرج محمّد بن أبي يعقوب إسحاق المعروف بالورّاق (٣٨٥هـ)، تحقيق رضا تجدّد، طهران.

٨٧ **فهرست آثار خطى شيخ مفيد** (بالفارسية)، الشيخ رضا المختاري، حسين شفيعي، الناشر: مكتبة السيّد المرعشي النجفي ـ قم، ط ١، ١٤١٣هـ.

٨٨ **فهرست (رجال) النجاشيّ**، الشيخ أبو العباس أحمد بن علي النجاشيّ الأسدي، تحقيق: آية اللّه السيّد موسى الشبيري الزنجاني، الناشر: مؤسسة النشر الإسلاميّ ـ قم، ط ٨، ١٤٢٧هـ.

٨٩ **قربُ الاسناد**، الشيخ أبو العباس عبد اللّه بن جعفر الحميري، تحقيق و نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١، ١٤١٣هـ.

٩٠. **الكافي**، الشيخ أبو جعفر محمّد بن يعقوب الكليني الرازي، صحّحه و قابله: الشيخ نجم الدين الآملي، منشورات: المكتبة الإسلاميّة ـ طهران، ١٣٨٨هـ.

٩١. **كتابخانه ابن طاووس** (الترجمة الفارسية)، ايتان كولبيرج، ترجمة: السيّد علي قرائي، و رسول جعفريان، الناشر: مكتبة السيّد المرعشي ـ قم، ١٣٧١ش.

٩٢. **كتاب مَن لا يحضره الفقيه**، الشيخ الصدوق، تحقيق: الشيخ علي أكبر الغفاري، الناشر: مؤسسة النشر الإسلاميّ ـ قم، ط ٢.

٩٣. **كشف الرموز في شرح المختصر النافع**، زين الدين أبو عليّ بن أبي طالب بن أبي المجد اليوسفي المعروف بالفاضل الآبي، تحقيق: الشيخ علي بناه الاشتهاردي، اغا حسين اليزدي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلاميّ ـ قم، ١٤٠٨هـ.

٩٤. **كشف اللثام عن قواعد الأحكام**، الفاضل الهندي، تحقيق و نشر: مؤسسة النشر الإسلاميّ ـ قم، ط ١، ١٤١٦هـ.

٩٥. **كنز العمال**، المتقي الهندي، الناشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

٩٦. **كنز الفوائد**، أبو الفتح محمّد بن علي الكراجكي، الناشر: مكتبة المصطفوي ـ قم، ط ٢، ١٣٦٩ش.

٩٧. **اللباب في تهذيب الأنساب**، ابن الأثير الجزري، الناشر: دار صادر ـ بيروت.

٩٨. **لسان العرب**، ابن منظور، الناشر: نشر أدب الحوزة ـ قم، ١٤٠٥هـ.

٩٩. **لسان الميزان**، ابن حجر العسقلاني، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت، ط ٢، ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧١م.

١٠٠. **مجمع البحرين**، الشيخ فخر الدين الطريحي، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني، الناشر: مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، ط ٢، ١٤٠٨هـ.

١٠١. **مجمع البيان**، الشيخ الطبرسي، تحقيق: لجنة من العلماء، الناشر: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ـ بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

١٠٢. **مجمع الزوائد و منبع الفوائد**، الحافظ نور الدين عليّ بن أبي بكر الهيثمي، الناشر: دار الكتب العلميّة ـ بيروت، ١٤٠٨ ـ ١٩٨٨.

١٠٣. **المجموع شرح المهذّب**، أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي، الناشر: دار الفكر.

١٠٤. **المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ابن عطية الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمّد، الناشر: دار الكتب العلميّة ـ بيروت، ط ١، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

١٠٥. **المحصول في علم أُصول الفقه**، فخر الدين محمّد بن عمر الرازي، تحقيق: طه جابر العلواني، الناشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط ٢، ١٤١٢هـ.

١٠٦. **مختار الصحاح**، محمّد بن أبي بكر الرازي، تحقيق: أحمد شمس الدين، الناشر: دار الكتب العلميّة ـ بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

١٠٧. **مختصر المزني**، اسماعيل المزني، الناشر: دار المعرفة ـ بيروت.

١٠٨. **مختلف الشيعة**، العلّامة الحلّي، تحقيق و نشر: مؤسسة النشر الإسلاميّ ـ قم، ط ٢، ١٤١٣هـ.

١٠٩. **مدارك الأحكام في شرح شرائع الاسلام**، السيّد محمّد العاملي، تحقيق و نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١، ١٤١٠هـ.

١١٠. **المسائل السرويّة**، الشيخ المفيد، تحقيق: صائب عبد الحميد، الناشر: دار المفيد ـ بيروت، ط ٢، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

١١١. **المسائل الناصريّات**، الشريف المرتضى، تحقيق: مركز البحوث و الدراسات العلميّة، الناشر: رابطة الثقافة و العلاقات الإسلاميّة، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

١١٢. **المسائل في الخلاف بين البصريين و البغداديين**، أبو رشيد سعيد بن محمّد النيسابوري، تحقيق: معن زيادة، رضوان السيّد، الناشر: معهد الإنماء العربي ـ طرابلس ـ ليبيا، ط ١، ١٩٧٩م.

١١٣. **مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الاسلام**، الشهيد الثاني، تحقيق و نشر: مؤسسة المعارف الإسلاميّة ـ قم، ط ١، ١٤١٣هـ.

١١٤. **مستدرك الوسائل**، المحدّث العلّامة المِرزا حسين النوري، تحقيق و نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م.

١١٥. **المستدرك على الصحيحين**، الحافظ أبو عبد اللّه الحاكم النيسابوري، اشراف: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، الناشر: دار المعرفة ـ بيروت.

١١٦. **مستند الشيعة في أحكام الشريعة**، الشيخ أحمد النراقي، تحقيق و نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١، ١٤١٥هـ.

١١٧. **مسند أحمد**، الإمام أحمد بن حنبل، الناشر: دار صادر ـ بيروت.

١١٨. **مصائب النواصب في الرد على نواقض الروافض**، الشهيد القاضي السيّد نور اللّه بن شرف الدين المرعشي الحسيني التستري، تحقيق: قيس العطار، الناشر: دليلنا (دليل ما)، ط ٢، ١٤٢٩هـ.

١١٩. **المصنف**، الحافظ أبو بكر بن عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي.

١٢٠. **المصنف**، الحافظ عبد اللّه بن محمّد بن ابن أبي شيبة الكوفي، تحقيق: سعيد اللحام، الناشر: دار الفكر ـ بيروت، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

١٢١. **معالم العلماء**، الحافظ محمّد بن عليّ بن شهر آشوب المازندراني ـ قم.

١٢٢. **معاني القرآن الكريم**، أبو جعفر النحاس، تحقيق: الشيخ محمّد علي الصابوني، الناشر: جامعة أم القرى، ط ١، ١٤٠٩هـ.

١٢٣. **المعتبر في شرح المختصر**، المحقّق الحلّي، تحقيق: عدة من الأفاضل، الناشر: مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام ـ قم، ١٣٦٤ش.

١٢٤. **معجم البلدان**، ياقوت الحموي، الناشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

١٢٥. **المعجم الكبير**، الحافظ الطبراني، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، ط ٢.

١٢٦. **معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة**، الإمام السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، ط ٥، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

١٢٧. **معرفة السنن و الآثار**، البيهقي، تحقيق: سيد كسروي حسن، الناشر: دار الكتب العلميّة ـ بيروت.

١٢٨. **المغني**، موفق الدين عبد الله بن أحمد ابن قدامة، الناشر: دار الكتاب العربي ـ بيروت.

١٢٩. **المقنع**، الشيخ الصدوق، تحقيق و نشر: مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام ـ قم، ١٤١٥هـ.

١٣٠. **المقنعة**، الشيخ المفيد، تحقيق و نشر: مؤسسة النشر الإسلاميّ ـ قم، ط ٢، ١٤١٠هـ.

١٣١. **الملخص في أُصول الدين**، الشريف المرتضى، تحقيق: محمّد رضا الأنصاري القمّي، الناشر: مركز النشر الجامعي، و مكتبة مجلس الشورى الإسلاميّ (مركز نشر دانشگاهى، و كتابخانه مجلس شوراى اسلامى) ـ طهران، ط ١، ١٣٨١ش.

١٣٢. **مناقب آل أبي طالب** عليه السلام، ابن شهر آشوب، تحقيق: لجنة من أساتذة النجف الأشرف، الناشر: المطبعة الحيدرية ـ النجف الأشرف، ١٣٧٦هـ ـ ١٩٥٦م.

١٣٣. **منتهى المطلب في تحقيق المذهب**، العلّامة الحلّي، تحقيق: قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلاميّة، الناشر: مجمع البحوث الإسلاميّة ـ مشهد، ط ١، ١٤١٢هـ.

١٣٤. **المنقذ من التقليد**، الشيخ سديد الدين الحمصي الرازي، تحقيق و نشر: مؤسسة

النشرالإسلاميّ ـ قم، ط ١، ١٤١٤هـ.

١٣٥. **المؤتلف من المختلف بين أئمة السلف، وهو منتخب الخلاف**، أمين الاسلام فضل بن الحسن الطبرسي، تحقيق: جمع من الأساتذة، الناشر: مجمع البحوث الإسلاميّة ـ مشهد، ط ١، ١٤١٠هـ.

١٣٦. **نزهة الناظر في الجمع بين الأشباه و النظائر**، الشيخ يحيى بن سعيد الحلّي، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني، الشيخ نور الدين الواعظي، مطبعة الآداب ـ النجف، ١٣٨٦ش.

١٣٧. **نصب الراية تخريج أحاديث الهداية**، جمال الدين الزيلعي، تحقيق: أيمن صالح شعبان، الناشر: دار الحديث ـ القاهرة، ط ١، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

١٣٨. **الوافي بالوفيات**، صلاح الدين خليل بن ايبک الصفدي (٧٦٤هـ)، تحقيق أحمد الأرناؤوط و تركي مصطفى، دار إحياء التراث بيروت لبنان، ١٤٢٠هـ.

١٣٩. **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، تحقيق و نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ٢، ١٤١٤هـ.

١٤٠. **الهداية**، الشيخ الصدوق، تحقيق و نشر: مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام ـ قم، ط ١، ١٤١٨هـ.

١٤١. **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر**، أبو منصور عبد الملك الثعالبي النيسابوري، تحقيق: مفيد محمّد قميحة، الناشر: دار الكتب العلميّة ـ بيروت، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

المجلات:

١٤٢. مجلة **تراثنا**.

١٤٣. مجلة **العقيدة**.

١٤٤. مجلة **كتاب شيعه** (بالفارسية).

(١٦)

فهرس المطالب